叔本华论说文集

商 务 印 书 馆

叔本华论说文集

范进　柯锦华　秦典华　孟庆时 译

商　务　印　书　馆
2000年·北京

图书在版编目(C I P)数据

叔本华论说文集/(德)叔本华(Schopenhauer, A.)著;
范进等译.—北京:商务印书馆,1999
ISBN 7-100-02056-5

I. 叔… II. ①叔…②范… III. 叔本华, A.(1788~
1860)-哲学-文集 IV. B516.41-53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(95)第 23095 号

shū běn huá lùn shuō wén jí
叔本华论说文集
范 进 柯锦华 秦典华 孟庆时 译

商 务 印 书 馆 出 版
(北京王府井大街 36 号 邮政编码 100710)
商 务 印 书 馆 发 行
中 国 科 学 院 印 刷 厂 印 刷
ISBN 7-100-02056-5/B·290

1999 年 9 月第 1 版　　开本 850×1168 1/32
2000 年 4 月北京第 2 次印刷　　印张 22 1/2
印数 5 000册

定价: 30.00 元

目　　录

第一卷　人生智慧

导言 …… 3

一、论题的分类 …… 5

二、人格，或"人是什么？" …… 13

三、财产，或"人有什么？" …… 37

四、地位，或"人在他人评价中的位置" …… 45

1．名誉 …… 45

2．傲慢 …… 52

3．地位 …… 55

4．荣誉 …… 55

5．名声 …… 87

第二卷　劝诫与格言

一、导言：普遍规则 …… 106

二、了解自我 …… 117

三、了解他人 …… 157

四、人世的命运 …… 188

五、生命的旅程 …… 201

第三卷　宗教对话及其他

一、宗教对话 …………………………………………………… 231
二、略论泛神论 ……………………………………………… 266
三、论书籍与阅读 …………………………………………… 269
四、论观相术 ………………………………………………… 278
五、心理的考察 ……………………………………………… 287
六、基督教体系 ……………………………………………… 297

第四卷　论文学艺术

一、论作者 …………………………………………………… 309
二、论风格 …………………………………………………… 318
三、论拉丁文研究 …………………………………………… 335
四、论学者 …………………………………………………… 339
五、论独思 …………………………………………………… 345
六、论文学形式 ……………………………………………… 356
七、论批评 …………………………………………………… 364
八、论荣誉 …………………………………………………… 376
九、论天才 …………………………………………………… 394

第五卷　悲观论集

一、论人世的痛苦 …………………………………………… 415
二、论生存的虚无 …………………………………………… 431
三、论自杀 …………………………………………………… 437
四、关于灵魂不朽的对话 …………………………………… 443

五、心理的观察 …………………………………… 448
六、论教育 ………………………………………… 469
七、论女人 ………………………………………… 477
八、论噪音 ………………………………………… 492
九、寓言几则 ……………………………………… 497

第六卷　论人的本性

一、论人的本性 …………………………………… 505
二、论政治 ………………………………………… 532
三、自由意志与宿命论 …………………………… 557
四、论性格 ………………………………………… 573
五、道德本能 ……………………………………… 583
六、伦理反思 ……………………………………… 588

第七卷　争论的技艺

一、争论的技艺 …………………………………… 605
二、论艺术品的趣味与美的比较地位 …………… 644
三、心理的观察 …………………………………… 654
四、警句:论人生的智慧 ………………………… 663
五、天才与美德 …………………………………… 680

叔本华生平及大事年表 …………………………… 693

译后记 ……………………………………………… 711

第一卷

人生智慧

秦典华 译

导 言

在此，我打算在最一般的意义上谈谈《人生智慧》，即，作为一门安排生活的艺术，以便我们最大可能地获取快乐并赢得成功，我们可以把这门艺术的理论称为幸福论，因为它教会我们怎样去创建幸福的人生。从纯粹客观的观点来看，或者毋宁说作为一种冷静而慎重的看法——因为对于这个问题不可能不带有主观的色彩——我们也许可以把这样的存在界说为绝对是一种比非存在更可取的存在：这意味着我们并不仅仅是由于对死亡的恐惧而追求它，而是因为它自身的原因。而且，我们永远也不希望这样的人生走到尽头。

人生是否符合，或者是否可能符合这种生存的观念，对于这个问题，正如大家所知道的，我的哲学体系给予了否定的回答。但是，如果从幸福论的观点出发，就得从肯定的方面来回答这个问题；我已经在我的主要作品的第二卷（第四十九章）指明，这个前提的根据是完全错误的。因此，在详尽阐述使人生幸福的蓝图时，我就不得不完全将那种更高的形而上学的以及伦理学的观点束之高阁，而我自己的理论又必然要导致这种观点；在某种程度上说，我是以折衷的方法谈到所有一切的，亦即，就所采取的日常的普遍见解来说，我是犯有过错的，这种过错便是根源于这种见解。所以，我的论述只具有有限的价值，“幸福论”这个词乃是一种委婉的用语。但我并不指望完满，其原因部分是因为我们不可能穷尽这个

问题，部分是由于我们不得不重复别人所说过的话。

在我的记忆里，只有加丹的《化弊为利》可以和这本格言集锦相互生色增辉，并具有同样的目的。这本书值得一读，它可以作为现在这一著作的补充。的确，关于幸福论，亚里士多德在《修辞学》第一卷第五章说过一些话，但这些话并无特别的价值。编辑并不是我的职责，所以我没有利用这些前人的话，特别是作为编辑，就会使得那些成为这类作品核心的个别观点不复存在。的确，一般而论，从古至今的哲人们总是在重复着同样的思想，而那些不计其数的愚者也做着另外一些同样的事情，这些事情正好与智者们说的相反。这种情况还将继续下去，正如伏尔泰说的，一旦到达我们的目的地，我们就将远离这个世界，这个世界正如我们发现的那样，是愚蠢而邪恶的。

一、论题的分类

亚里士多德将人生的幸福分为三类：来自外面的幸福；来自灵魂的幸福；以及来自肉体的幸福。除了我们可以采用这种三分法外，这种分类别无所长。我认为，人的命运的差别可以归结到这样三种不同的原因上：

第一，人是什么，从广义上说，这就是指人格，它包括健康、力量、美、气质、道德品格、理智以及教养。

第二，人有什么，即财产与各种所有物。

第三，一个人在他人的评价中处于什么地位。正如大家都知道的，通过被了解到了的东西，一个人在朋友们眼中的形象如何，或者更严格地说，他们看待他的目光如何，是通过他们对他的评价表现出来，而他们的评价又通过人们对他的敬意和声望体现出来。

人们在第一方面的差别是自然造成的，仅从这一事实就可以断言，和另外两个方面的差别比较起来，这一方面的差别对于幸福与否的影响要重要得多。后者不过是人为的结果而已。与真正的人格优势，如伟大的心灵或高尚的情怀比较，那么，显赫的地位，高贵的身世，乃至王侯将相，充其量不过如同舞台上的王侯而已，而前者才是人生的真正君王。很久以前，伊壁鸠鲁最早的信徒麦特罗多洛就说过这样的话，他著作中有一章的标题就是这样：**外在的幸福远不如内心的福祉**。无可置疑，人生幸福最基本的要素——就整个人生来说——就在于人的构成，人的内在素质。这是由人

的一切情感、欲望以及各种思想所引起的内心满足的直接源泉，而环境对人生的影响则是间接的。所以，同样的外部事件对不同的人其影响也就不同，甚至在许多外在条件都相同的情况下，人们仍然生活在自己独有的小天地里。人最直接理解的是自己的观念、感觉以及意志，外部世界只能够在与生活有关的那些方面对人们产生影响，人们是按照自己所看到的方式于其中的世界来塑造生活的。所以，对不同的人它就表现出不同的色调，对于一些人来说，它贫脊荒漠、枯燥乏味、浅薄空疏；对于另一些人来说，它丰厚富实，趣味横生，意味深长。很多人听到别人经历了一些令人快慰的事情后，也期待着在自己的生活中发生同样的事情，而忽视了他们更应妒嫉的是那种精神能力。当人们描绘一些令人愉快的事件时，这种能力便会赋予这些事件以独特的意义，对于天才来说，它们充满了悦意的冒险情趣，而凡夫俗子由子感觉迟钝，这些事件在他们眼中则变得陈腐乏味，司空见惯。歌德和拜伦的许多诗作就完全是天才的杰作，而这些作品显然也是根据现实写下的。愚蠢的读者因为诗人经历了那么多愉快的事情而妒忌他，但不去妒忌诗人无比的想像力，正是这种想像力把至为平凡的经验变得伟大辉煌。

同样，在自信乐观者看来只是令人兴奋的冲突性事件，在性格抑郁者看来则是一幕悲剧，面对于心灵麻木不仁的人来说，则没有任何意义。所有这些都依赖于一个事实，即，要认识并欣赏任何事物，都要求有两方面因素的协作，即主观因素和客观因素。这两者如水中的氧和氢一样必然地密切联结在一起，所以，尽管在经验中客观的或外在的因素相同，但由于主观的因素或个人的鉴赏力不一样，同一对象在不同人的眼中就会显出天壤之别，就仿佛这种客

观因素也不一样了。在智力迟钝愚蠢的人看来，世上最灿烂多彩的事情也是乏味无聊的，所以对它的欣赏也就乏味无聊，这就像一幅在晦暗天气里的优美风景画，或一架劣质摄像机暗门上的映像。的确，任何人都被幽禁在他自己意识的范围之内，人不能超越自己，更不能直接走出上述界限之外。所以，外部的帮助对他并无多大意义。在舞台上，有人扮演王子，有人扮演大臣，有人扮演仆役，有人扮演士兵或将军，等等。这一切都只是外表的不同，脱下这些装束，骨子里大家都不过是一些对命运充满了忧虑的可怜演员而已。人生就是这样。地位和财富的悬殊使每个人扮演着适合自己的角色，但这并不意味着他们内在的幸福和快乐有所不同，那些凡夫俗子，那些不幸的人们的苦难和烦恼也是根源于此。纵然幸福与不幸是由完全不同的原因引起，但就这两者的根本性而言，它们在所有方面都是极其相似的。毫无疑问，幸福与人们必须扮演的角色、地位的浮沉以及财富的得失毫无关联。对人来说，一切存在或发生的事情都只存在于自己的知觉之中，只是相对知觉而发生。所以人最为本质的东西就在于这种意识的形成。一般而论，知觉要比构成知觉内容的环境重要得多，一个人要是麻木不仁，冥顽不灵，那么，只要他想一想塞万提斯被囚禁在冥室楱棺的悲惨情景下写作《唐·吉诃德》，世上的一切荣耀和欢乐都会化为乌有。人生客观的部分掌握在命运之神手中，它会因情况变化而发生变化，而主观的部分则掌握在我们自己手里，在本质上它是永远不会改变的。

所以，尽管人们的外部条件可能发生很大变化，但每个人的生活都表现出存在着一致的地方，这就像同一主旋律上的一系列变奏。人不能超越自己。一个动物被安置在某一环境里，它就得局限在自然给它安排的这个狭小圈子里；人也是这样，人们孜孜以求

幸福的努力永远都保持在其本性所许可的范围，被局限在能感觉到的程度；人所能获取的幸福的多少，预先就由他的人格所决定了。相对于我们精神的力量就更是如此。这种精神力量与人们获得更高级愉悦的能力密切相关。如果这些能力弱小，那就会一事无成，亲朋好友以及命运能够给予他的，就不足以使他达到人们一般幸福和快乐的水准。他的一切都来自于肉体的欲望（一种极度舒适和令人惬意的家庭生活），粗野下流的同伴和粗鄙无聊的娱乐。另一方面，一旦情况是这样，要开阔他的视野，即使教育也无济于事。人最为高尚最丰富多彩的永恒的快乐是心灵的快乐。但在这一点上，我们的青年时代则可能欺骗我们。心灵的快乐主要取决于心灵的力量。显然，我们的幸福在很大程度上取决于"我们是什么"，取决于我们的人格。而命运或命运所先定加给我们的东西一般地只是意味着"我们有什么"，或我们的名誉。在这种意义上，命运是可以改变的。但如果我们的精神上不够富有，那么我们的命运就不会有多大改变，所以，直到生命的最后时刻，愚者依旧愚蠢，冥顽不灵者仍然冥顽不灵，甚至即使他们身边簇拥着众多的美女也是如此。歌德在《西东胡床集》中写道，"对每个时代来说，无论是地位卑下的民众或奴仆，还是生活中公认的胜利者，他们作为尘世间的凡人，其最高的幸福仅仅是人格。"

有句谚语说，饥饿是最好的调味品。从青年和老年不能共同生活这个事实，一直到天才和圣人的生活，所有的事实都说明，对于幸福来说，人生中的主观因素要比客观因素重要得多。健康比其他幸福重要得多，所以有人说，宁做健康的乞丐，不做多病的国王。温文尔雅、活泼快乐的气质，完美强壮的体格，健全的理智，敏锐的洞察力，稳健而温和的意志以及良知，这些都是地位和财产所

无法替代的优势。对个人来说，他的人格乃是当他孤独时与他形影相随的东西，乃是任何人也无法夺走或给予别人的东西，人格要比他所拥有的一切财富都更本质些，也比所有人对他的评价更实在些。一个理智的人，即使处在完全孤独的状况下，也能以他的思想、他的幻想来获取极大的娱乐；即使没有任何变化，没有惬意的社交，没有剧场，远足和消遣，他也能避免愚人的烦恼。一个生性善良而且性格温和的人，即使贫困也会感到幸福。相反，如若一个人生性贪婪，嫉贤妒能，心狠手辣，即令他是世上最富有的阔佬，也会痛苦不幸。对于高度理智并对自己独特的人格乐此不倦的人，人类所追求的多数快乐简直是徒劳多余的，它们甚至是使人痛苦烦恼的重负。所以贺拉斯说过这样的话：即使许多人被剥夺了生活中的奢侈品，他们依然能够生活。苏格拉底看到四处都是待售的各种奢侈品，禁不住惊呼曰：我不想要的东西在世界上竟然如此之多。

所以，人生幸福的首要的最本质的要素就是我们的人格。除了这种在任何情况下都发生作用的因素外，别无其他原因。而且，它与其他两类福事不同，它不是命运的游戏，也不会为我们所曲解；另外两类福事只具有相对价值，而人格则具有绝对价值，因而这就比人们通常以为外在地支配一个人要困难得多。但时间是全能的原动力，它主持公道，在它的影响下，各种生理的和精神的优势会渐渐逝去，而只具备道德的特性是难以达到幸福的。考虑到时间的这种消极作用，另外两种福事似乎要比第一类幸福更为优越，因为时间并不能剥夺我们的这两种幸福。而且这两类福事也许还有一种优势，即由于它们完全是客观外在的，所以它们能为我们所达到，至少所有的人都有达到它们的可能。相反，主观的东西

则不易为我们所获得，但我们可以通过一种神圣的权力而达到，它是不可变异的、不可让度的、残酷无情的。歌德在诗作中曾描述，人们刚一降世，便被某种不可改变的命运支配着，所以，人只能在为他所设计的范围内求得发展，如同星星之间只能通过相互关联而在轨道中运行一样。所以西比尔和预言家们断言，人绝不可能逃过自己的命运，即使时间的力量也不可能改变人们将耗费一生的人生道路。

我们唯一力所能及的事情，就是尽可能地使用我们所拥有的个人品质，并顺从这样的娱乐而且也把它们称之为游戏，力争它们所容许的完美而不顾其余。因此，人应当选择最适合于个人品质发展的地位、职业和生活方式。

试想像一位力大无比的大力士，被环境所迫而从事某种不活动的职业，如从事精巧仔细的手工，或者从事学术研究和需要其他能力的脑力劳动，从事正好为他能力所不及的工作，被迫放弃所具有的那些优秀的能力，像这样被命运所安排的人在其一生中绝不会感到幸福。那些被迫使其能力无法得到发展和利用而去追求一种不需要自己能力的职业的人，如果他的理智能力的程度越高，他的命运便愈悲哀，也许让他从事某种体力劳动，他的力量就不够了。在这种情况下，特别是在青年时代，我们应当注意避免可以预料到的危机，不要以为自己具有某种并没有的能力。

由于隶属第一类的幸福比隶属另外两类的幸福更重要，所以，旨在于保持我们健康、培养我们各种能力的行为，显然要比一心聚敛财富的行为更明智。对获取足够的生活必需品抱着无所谓的态度并不一定就错。严格地说，财富乃是十足的奢侈品，它并不能给我们带来幸福，倒是有许多富豪感到不幸，这是因为他们缺乏精神

教养或知识，因而他们无法对他们能够胜任的脑力工作产生兴趣。在真正自然的必需品得到满足的范围之内，一切能够获得的财富，对我们的幸福影响甚微。的确，倒不如说财富会扰乱我们的幸福，因为聚敛财富不可避免地将会给人们带来极大的烦恼和不安。然而人们在致富上所费的心思要比提高教养的用心大出何止千百倍，“人是什么”比“人有什么”对于幸福显然要重要得多。所以我们在看到有人为了聚集金银财宝，就像一只勤劳的蚂蚁，从早到晚无休无止，禅精竭虑，我们就会明白许多道理。他只知要达到目的所使用的方法，其余便一概不知；他的心灵是一块白板，因此不易受其他事物的影响。那些最高的快乐，亦即理智的乐趣，乃是他所望尘莫及的；他恣情纵欲，徒劳地以那些瞬息即逝的快感来代替理智的愉悦，并以巨大的代价来延续这种短暂的时刻。如若他运气好，那么他的努力会使他真的积聚起万贯家产，他或者将这些财产留给自己的子嗣，或者继续增加这笔财产，或者挥金如土，浪费这笔财产。这样的一生，尽管他有着真诚执着的追求，也仍然像头戴锥形小帽哗众取宠的小丑一样愚蠢。

“人自身所固有的东西”乃是幸福的契机。一般而论，财富是微不足道的，绝大多数无需为摆脱贫困而奔波的人，与为了财富而耗费精力的人同样感到不幸。他们内心空虚，想像枯竭，精神贫乏，所以这两种人变得相互为伍，他们有着共同的欲求，寻欢作乐，而他们的乐趣大多是感官的快乐和各种消遣，到后来是狂纵无度。纨袴子弟过着一种依靠巨笔遗产的穷奢极欲的生活，他们常常在臆想不到的极短时间里将财产挥霍一空，究其原因，就是因为他们内心空虚无知，所以这种人对生存也感到憎恶厌弃。他来到世上，外表富实而内心贫困，为了用外部的财富弥补内心的不足而作徒

劳无益的努力，并竭力去取得虚有的一切，这就像一位寻求某种方法使自己力大无穷的老人一样，大卫王和马雷查尔·德·里克斯就试图这样做。

对于造成人生幸福的其他两类福事的意义我毋需多加强调，现今，人们谁都知道这两种福事的价值。第三类似乎没有第二类重要，因为它不过是别人的意见而已。然而，所有的人仍旧追求名誉，即好的名声。另一方面，只有为国家服务的人才满心巴望着高官厚禄，对于名声则少有注意。总之，一般的人把名誉看作是无价之宝，把名声看作是人能获得的最宝贵的福事，有如上帝选民的金羊毛；只有白痴才会放弃财富而追求地位。而且，第二类和第三类福事互为因果，其他的优势可以常常使我们得到所欲得到之物。

二、人格，或"人是什么？"

我们已经知道，一般而论，对于幸福来说，"人是什么"要比"人有什么"以及"他人的评价"重要得多。"人是什么"以及"人自身固有的东西"永远都是我们所要考虑的主要事情。因为无论何时何地，人的个性都伴随着他，使他的存在呈现出个人的色彩。所有的享受，如快乐，主要取决于个人自己，对于肉体的快乐所有的人都会同意这一点，对于精神的快乐就更是这样了。英语"自得其乐"(to enjoy one's self)这个短语就极其恰当地表达了这样一层意思。我们看到，绝不会有人说"他享受巴黎"，而是说"他在巴黎享乐"。对于病态的人，所有的快乐犹如口中的美酒，总带有一股胆汁的苦味。所以，人生的幸运与不幸极少是因为降临到我们头上的东西造成的，而主要地取决于我们接触人生的方式，取决于我们一般的感受性的程度和性质。"人是什么"以及"人自身所固有的东西"，一言以蔽之曰，人格，由它所造成的一切，乃是我们幸福和福祉唯一直接的源泉，而其他则只是媒介和手段，因而不会对幸福发生特别的影响。但人格的影响就不同了。由个人品性所激发起来的嫉妒何以最难平息，其原因也就在此。嫉妒是人的隐藏得最为小心谨慎的一种情感。

此外，在我们的经历和磨难中，形成我们意识的东西是一些持久而且永恒的因素；我们的个性或多或少，在我们活着的每一时刻，都在不断地左右着我们，其他方面的影响则是暂时的、偶然的、

转瞬即逝的，并且要受到各种机遇和变故的制约。所以亚里士多德说：始终不渝者并非是财富而是品格。(《欧德谟伦理学》第七卷第二章)正因为这个原因，人们宁愿忍受来自于外在的不幸，却不愿忍受来自于我们自身之内的不幸，因为运气会不断变化，而品格则不会。所以，出自内心的福事——高尚的品性、杰出的才智、优雅的气质、开朗的心境和完美健全的体格，一句话，寓于健康身体内的健全的精神，乃是幸福的首要的也是最重要的因素。所以，与看待外部财富和外在荣誉的态度比较，我们应当更加在意保护和促进以上的这些内容。

所有这些，最能直接使我们获得幸福的是愉快而美好的心境，这种良好的性格因为自身而直接受惠。快乐惬意的人总是有很好的理由快乐，绝不会有任何别的东西可以代替这种性格。如若你认识某位英俊富有而且受人尊敬的年青人，而且你想知道他是否幸福，那么你可以问他是否快乐，——如若他快乐，那么他是年青还是年老，抑或是否驼背，或者是贫穷还是富有，这又有什么要紧呢？——他是幸福的。小时候我曾读过一本古书，里面有这样的话："你若笑口常开，你便幸福；你若悲哀不已，你便不幸"。这是多么简洁的格言，正因为简洁，我才一直没有忘记。所以，一旦快乐敲响了我们的大门，我们就应当为它敞开大门，因为快乐绝不会贸然闯入家门。但我们却常常为是否欢迎它踌躇不前。我们想坚信，我们有充足的理由感到满足，然而我们又唯恐精神的欢乐与严肃的反省以及深沉的忧虑有所抵触。快乐是一种直接当下的获取。它对于幸福好比十足的硬通货，而不是银行的支票。唯有快乐能使我们在此时此刻获得当下的幸福，这是我们人的至福，它存在于两个永恒之间的那一瞬间。促进这种快乐感并使之得到有效

的保障，是我们追求幸福的最高目的。

的确，再也没有什么比财富带来的快乐更少的了，也没有什么比健康给予快乐更多的了。我们不正是在低等阶层那里，在所谓的工人阶级，特别是生活在乡村的人们脸上，看到了欢乐和满足吗？难道不正是在那些富有的家庭，在上流社会，我们发现了充满抑郁烦恼的脸孔吗？因此，我们应当尽可能地保持良好的健康，快乐是盛开的健康之花。要保持健康，人们应当做些什么，这几乎用不着我多说——避免一切过度、狂纵、不愉快的情感以及所有精神上的过度劳累，坚持每天在新鲜空气里锻炼，冷水浴，以及诸如此类的促进健康的活动。如果每天没有适量的锻炼，我们就无法保持健康，为了充分发挥身体各个部分的机能，生命的整个过程都需要运动，不仅要求直接相关的部分运动，而且要求整个身体都运动。亚里士多德就说：生命在于运动；运动是生命的真正本质，有机体的各个部分都有着持续不断的运动。心脏，由于其复杂的收缩和舒张，强劲有力而且不停地跳动着，心脏每搏动 28 次，整个血液就会穿越动脉、静脉以及毛细血管运行一周；肺脏就像一台蒸汽机似的在连续不断地呼吸；大小肠在不断地蠕动；各种腺都在不断地吸收和分泌；甚至大脑自身也随着每一次脉博的跳动和每一次呼吸在进行着双倍的运动。人们一旦无法运动了，就会变得像无数被安置在不能活动的场景中的人一样，由于外部无法活动，而内心又在进行着激烈的骚动，这就会产生一种令人眩目的致命的不平衡，因为连续不断的内部运动需要在外部有相应的运动。这样，我们就不得不压抑一些情绪。甚至树木，只要枝叶茂盛，也一定会在风中摇拽不定。我们可以用拉丁语简洁地表达这一法则：Omnis motus, quo celerior, eo magis motus（物体运动的规律是，速度

愈快动得愈厉害)。

如若我们将这两种情况加以比较,即,将精神愉快身体强壮时和因病痛而抑郁沮丧、烦恼苦闷时外部环境和事件对我们的影响加以比较,我们就会发现,幸福在多大程度上取决于我们的精神,而精神又是何等地依赖于我们的健康状况。这并非在客观上事物是什么,以及事物自身是什么,而是对于我们来说,以我们观察事物的方式,使得我们幸福或不幸的事物是什么。正如爱比克泰德所说:“人不会为事物所左右,但会被他们对于事物的思想所左右。”概括地说,幸福十之八九依赖于健康,所有事物都会因为我们健康而令我们快乐,没有健康,无论什么也不会令人愉快;甚至人格的其他福事,如伟大的心灵、快乐的性格,也都会因为没有健康而大为逊色。所以,人们在相遇时,首先就是相互间问候彼此的健康,表达自己对他人身体健康的良好祝愿,这是十分有道理的,因为良好的健康状况是幸福的首要条件。可见,最愚蠢的行为莫过于为了其他幸福而牺牲自己的健康,无论那是什么样的幸福,如利益,擢升,学问或荣誉,都是愚蠢的行为,那就更不用说为了转瞬即逝的肉体快乐而糟蹋自己的健康这种行为了。任何东西都不如健康能带给我们更多的幸福。

而且,健康能给我们在极大程度上带来快乐的心情,这种心情乃是幸福的本质。不过快乐的心情并不完全依赖于健康,一个人可能在体质上极其完美健全,但他可能仍旧多愁善感、忧郁悲哀,并且常常屈从于一些悲哀的念头。我们确实可以在天生的生理构成上,特别是在一个人的感受性和他的体力、肌肉力量的关系之中找到这种心情的最后根据,所以,它是无法改变的。感受性不正常就会导致精神失去平衡,人们周期性地奔放纵情,会随之有规律地

出现颓丧消沉的心理。天才是些神经坚强或者感受性敏锐的人。亚里士多德说得很中肯，“在哲学、政治学、诗学或艺术方面有着杰出才能的人似乎全是些多愁善感的人。”西塞罗无疑地也有这样的看法，他说，“亚里士多德曾经说过，智者多虑。”莎士比亚在《威尼斯商人》一剧中有几行说到人的两种天生的气质：

自然在漫长的岁月里塑造了一些奇怪的伙伴，
有些人不断地拿眼睛窥视打探，
就像苏格兰吹笛人的鹦鹉放声大笑；
有些人则言辞尖酸苛刻，
他们从来笑不露齿，
尽管涅斯托尔发誓说滑稽令人捧腹。

这正是柏拉图区分（性格温和快乐的人和性格抑郁难处的人）的差别的地方，柏拉图是根据人们对于快乐和痛苦的印象所表现出来的敏感性程度来划分的。所以，某个人感到悲观绝望的事情，会让另外的人感到乐观并充满了信心。一般来说，对不愉快印象的感受性愈强、对快乐印象的感受性便愈弱。反之亦然。某事件既可能产生坏的结果，也可能产生好的结果，对于性格抑郁难处的人来说，一旦结果不妙便悲观失望苦恼忧伤，即便事件是令人快乐的，他也毫无快乐的兴致。相反，温和快乐的人既不会为不妙的结果担忧，也不会为此恼怒不安，一旦情况有了好转，他就会为此面高兴。有的人办事十次有九次成功，但他并不会为此高兴，他会对其中一次失败耿耿于怀。相反，有的人即使只有一次成功，他也会努力地从经验中找到安慰并保持快乐的心情。我们还可以举一个例子来说明这一道理，几乎没有什么灾祸是完全得不到补偿的。因为性格忧郁悲观的人所要克服的不幸和苦难，从总的说来，多半

是虚构出来的，因此就不如那些无忧无虑乐观开朗的人所面临的困难和疾苦真实。总是看到事物的黑暗面，常常因害怕恶劣结果而采取相应行为的人，同总是看到事物的光明面的人一样地不会经常失望。如若一个人神经不正常，或消化器官紊乱失调，再加上天生的忧虑多愁，这样由于长期的不安难受，就会使他厌倦人生，导致他产生自杀的愿望，甚至某件微不足道的令人不快的琐事也会令他自杀；而且，当这种情况发展到最坏的地步时，可能毫无情由他也会自杀。一个人因为长期的不幸而决心结束自己的生命时，会冷静坚定地执行自己的决定。受难的人由于平常受到监护，所以他急切地等待着人们没有防范的那一时机，然后毫无内心的挣扎，无所畏惧或退缩，以极其自然随便的方式来实现自己的解脱。甚至最健康的人，最为乐观的人，在某些情况下也可能执意去死，如当他对苦难，或对某一不可避免的灾难的恐惧超过了对死亡的恐惧时，他就会这样去做。唯一的区别只是导致这种致命行为的必然性的苦难程度有所不同而已，相对于快乐的人来说，这种程度要高得多，相对于抑郁的人来说，少许苦难便可导致自杀，人愈是多愁善感，便愈是容易自杀，走到极端的人甚至没有任何痛苦也会自杀。如若一个人乐观开朗，而且有着健康的身体作为精神的支柱，那么，不遇到了灭顶之灾，他是不会去自杀的。在这两种极端的情况之间，存在着许多程度不同的自杀行为，有仅因为天生的抑郁加剧而产生的自杀，有健康乐观者的自杀，但他们放弃生命完全是有实在的理由的。

美，部分属于健康，它被认为是个人的优点；严格地说，它并不能直接给我们带来幸福。美不是直接的，它只是给别人留下深刻印象；美是在相互引荐时帮助我们生辉的外在标志，使我们在心理

上对美貌英俊的人预先获得某种好感。荷马说:"红颜丽质不可轻易丢弃,除神外谁也无法给人以美貌。"

只需要大概考察一下,我们就会发现,痛苦和厌倦是幸福的两大劲敌。甚至可以说,我们有幸在相当程度上摆脱了其中之一,但另一对头则无法摆脱,人生多少有些游移于这两者之间。其原因就在于这两者相互间具有一种双倍的对立:外在的或客观的与内在的或主观的对立。困境和贫穷使人痛苦,但处境太好又令人厌倦。换言之,处在社会底层的阶级在不断地为谋取生活必需品、为摆脱痛苦而疲于奔命,上流社会则不断地受到厌倦情绪的侵袭。这种内在的或主观的对立源于这样一个事实,即就个人来说,对痛苦的感受性和对厌倦的感受性成反比,因为感受性是直接与心灵的力量相关的。试说明如下。这就像一条法则一样,晦暗麻痹的心灵与迟钝木纳的感觉,以及经受任何刺激也无法使之受到影响的神经,和对痛苦与忧虑的漠然无知的性格相联系,虽然这种痛苦也许很大。理智麻木,从根本上讲,就是在许多人脸上反映出来的灵魂空虚,并且对外界各种无谓的琐事表现出持久而强烈的心灵状态。厌倦就是根源于此——藉口充实心灵和精神而不断地追求刺激。为达到这个目的,他们乞求于一些可耻卑鄙的娱乐,一心巴望着社交的乐趣,或依仗着一些闲来无事而飞长流短造谣中伤或作风懒散之人,这表明他们并非多么特别怪异。由于内心空虚,他们乐于与人交际,追求穷奢极欲的生活,有多少人因此落了个颓废荒唐悲哀凄惨的下场。作为一种精神财富,再也没有什么比能免遭此类凄然悲伤之事更好的了,精神愈富有,便愈能免于厌倦。而思想的活力永远也不会萎顿疲竭!我们可以在自我和自然的各种现象之间找到使我们激动的新的材料,使自我和自然结合成新的

联盟，这样，你就会激励自己的心灵，振奋精神，免于松懈麻痹，不使自己陷入烦恼。

另一方面，过人的才智根源于超常的感受性，意志的力量愈大，人的热情便愈高，两者结合起来，情感的能力便如虎添翼，这样对整个精神乃至肉体痛苦的感受性便会加强，同时也就愈是不能忍受各种艰难困苦，对障碍的不满情绪便愈大。由于想像的力量以及在思想范围内所具有的鲜明生动的特性，加上那些令人不快的事情，痛苦忧虑的情绪还会被恣意夸大。这对于不同程度智力的人，从愚蠢之极到聪明绝顶的人全都适用。无论是从主观方面还是从客观方面来看，人愈是接近于人生的某种苦难的根源，他便离其他苦难之源愈远。所以人有一种尽可能使自己的客观世界和主观世界符合一致的天性，亦即，他将与最容易遭受到的苦难进行殊死的较量。聪明的人把追求自由，避免痛苦和忧伤放在首位，他追求宁静而又充满闲情逸致的质朴适度的闲暇生活，尽量避免各种遭遇。在和所谓的同仁有了一些交往后，他宁愿过着隐居式的生活，如若他极富理智，他甚至愿意离群索居。因为一个人自身所固有的东西愈丰富，他便愈少求人，的确，别人也很难再给他什么。智力超群的人何以自甘寂寞，其原因就在于此。如果单是从量上相加便可以使人聪明的话，那么生活在这个伟大的世界上也许是值得的；但不幸的是，成千上万的愚人加在一起，也不会使一个人聪明起来。

但是，对这个范围里另一种结局犹豫不决的个人，一旦没有了对日常必需品需求的痛苦，便会不惜一切努力纵情岁月，好事交往，与名流周旋，贪恋他所欲望的一切事物。任何离群索居的人都会依靠自己的所有来谋求快乐，这时他的内在所有便会充分展露；

而衣衫华丽的愚人则在卑鄙低劣人格之重压下痛苦地呻吟。他永远也无法摆脱这种重负，而资质聪慧的人则会以其富有生气的思想而摆脱单调乏味的处境。塞涅卡提出："愚蠢自身即是负担。"与上帝的儿子耶稣的话比较，真是千真万确的金玉良言。耶稣说，"愚人活着比死去还要糟糕。"[①]通常，我们可以发现，只有智力程度极其低下粗鄙的人才喜欢相互交往。因为在这个世界上，人们的选择一方面并不过于孤独寂寞，另一方面也不会太过粗俗。可以说，黑人是最喜欢交际的，他们的智力水平最为低下，我记得曾经读过的一篇法文文章[②]上这么说："北美的黑人，无论是自由人还是奴隶，在最为狭小的场所里，大多数人都喜欢缄口不语，因为他们相互之间不可能有太多的塌鼻子朋友。"

人们把大脑看作是有机体的寄生物，仿佛它就是寄居在身体里的帮佣：闲暇，即一个人充分享受自己意识和人格的时间，乃是生存得以休息的产物。一般而论，生存则仅仅只是为了操持劳作和奋斗。但人们极度闲暇会导致什么呢？——烦恼和沉闷单调。当然，当闲暇为感官的快乐和愚蠢所占据时则会例外。从人们度过闲暇的方式，我们看到，有价值的闲暇是何其的少。如阿里奥斯托评价的那样：虚度时光的无知者是多么悲哀啊！——凡夫俗子所想到的仅只是如何打发他们的时光，而天才则力图利用它。智力有局限的人之所以容易烦恼，其原因就在于，他们的智力不过就是意志的原动力借此得以发生作用的中介而已。无论何时，导致意志运动的东西都没有什么特别之处，意志停滞不动，那么他们的

① 《传道书》，第22章，第11节。——译注

② 《论交往》，1837年10月19日。——译注

理解力便会告假歇息。因为与意志同步平行，所以它需要一些外在的东西使其活动起来。其结果便是人所具有的一切能力都变得停滞迟钝——一句话，烦恼。为了消除这种可悲的感觉，人们便去从事一些琐事以求得片刻的快乐。为了使人的能力活动起来而寄望于意志，亦以此推动智力的活动。这些活动与真实自然的运动相比，就像纸币和硬通货的关系一样；因为它们的价值不过是随意的活动而已——玩牌以及诸如此类的把戏，就是为了这个目的而发明出来的。如果没有任何别的事情可干，他们就会玩弄自己的大拇指或不断敲击桌子；或以雪茄来作为锻炼其智力的受欢迎的代用品。所以，在所有的国家，社交场合的主要消遣便是打牌，打牌是衡量一个人思想是否空虚的标准和外在标志，因为他不去想着从事其他事情而去打牌，试图去赢得别人的钱财，真是白痴！但愿这没有什么不公正的；所以我认为，要给打牌找藉口，的确可以说，打牌为进入大千世界以及从事商业活动作好了准备，因为人们可以藉此学会如何巧妙地利用那些偶然而又不可改变的情况，以及如何从其中获取一个人所能得到的尽可能多的东西，为此他必须学会迷人眼目，学会如何用漂亮的装璜来掩盖商品的低劣。但在另一方面，正是由于这个原因，打牌是一种道德败坏的行径，因为它的整个目的就在于用各种诡计和机巧来赢得本来属于别人的东西，在牌桌上所学会的这种习性会生根发芽，开花结果，并贯彻到实际生活中去。在每天的日常生活中，人们就会逐渐把我的和你的财产权力看得和牌戏一样轻巧；并认为，一旦他不受法权的制约，他便可以尽可能地利用他所拥有的一切有利条件，我这里所说的例子是指商业活动中的日常事件。因为，闲暇乃是生活之花，抑或生存之果，闲暇使人回到自身时，的确，只有那些自身拥有某些

真正的东西的人才是幸福的人。但你会从绝大多数人的闲暇中得到什么呢？——只有毫无价值的伙伴，他们对自己感到极其烦恼并认为自己是个包袱。让我们为之高兴吧，亲爱的朋友，因为我们不是女奴的孩子而是自由人的孩子。

而且，没有什么国家比很少输入商品或根本勿需进口的国家生活得更美好的了，同样，最幸福的人乃是自身内拥有丰富精神财富的人，对外在的生活条件需求极少或无所需求的人，因为舶来品的价格昂贵，对进口货的需求具有依赖性，它会导致危机，引起人们的烦恼，它们不过是国产品的粗劣的代用品而已。人们不应当从别人那里期待过多，或对一般说来的外部世界要求过多，一个人能给予别人的东西并不多，每个人最终都得各自为政，重要的是各自为政的是谁。所以，这里有另外一条一般真理，歌德在《诗和真》中对此有着清楚的认识：人们在一切事情上最终都不得不求助于自己，或像哥尔德斯密斯在《旅客》一书中写的那样：

无论何地，我们把自己托付给自己。

自己的运气要靠自己创造或发现。

“自我”是人们所能获取最美好事物的最伟大的源泉。愈是这样——即人们从自身发现其快乐的源泉愈多，——他便愈幸福。所以，亚里士多德说到这样一条伟大真理，“自足者常乐。”[①]因为幸福的所有别的源泉，在其本性上都是不可靠的，不确定的，转瞬即逝和偶然巧合的。所以，即使在最有利的条件下，它们也容易耗尽一空，而且这是不可避免的，因为我们并不总是能轻易达到它们，在老年，这些产生幸福的源泉必然会枯竭干涸——爱情、才智、

① 《欧德谟伦理学》，第七卷，第二章。——原注

旅行的渴望、马背上的欢乐，以及社交的能力都会远离我们，连亲戚朋友都会被死神从我们身边夺走。这就愈加要依仗一个人内在的东西，因为只有这种内在的东西才会长久地伴随着他；只有这种内在的东西才 是终身相依的幸福的真正持久的来源。我们不可能在这个世界上的任何地方得到更多的东西了。世界充满了悲哀和痛苦，如果有人逃得脱悲哀和痛苦，无处不有的烦恼则在等待着他，别无选择。道高一尺，魔高一丈，愚行发出了最大的喧嚣。命运残酷无情，人类孱弱可怜。在这个世界上，只有内心富有的人才像圣诞节明亮温暖、充满幸福的房子，而外面则是十二月夜晚里数九寒天的冰天雪地。所以，无可置疑，谁拥有这种杰出而丰富的人格，谁便能获得世界上最为幸福的命运，特别是具有天才的人更是如此；这就是最幸福的命运，虽然它并不光辉夺目。

瑞典女王克利斯蒂娜在十九岁时对笛卡尔有过这样一次聪明之极的议论，除开道听途说，当她从一篇文章得知笛卡尔在荷兰极其孤独地生活了二十年之久后，她说：笛卡尔先生是一位最幸福的人，他的处境真是太令我妒忌了。[①]当然，要像笛卡尔这样，一个人还必须要有足够有利的外部条件，使他能够成为自己生活和幸福的主人；或者正如我们在《传道书》里所看见的——“智慧加上遗产是美好的，对活着的人是有用的。”在天性和命运中已被赋予了智慧的人，最为关注和渴望的是维护他固有的幸福的基础。为此，必需能够独立自主并享有闲暇，他才会甘心情愿地克制自己的欲望，限制自己的娱乐消遣。因为他的愉悦并不像其他人那样局限在外部世界。所以，他不会因渴求加官进爵、牟取钱财、贪恋名声或同

① 《笛卡尔传》，第十章。——原注

伙的赞誉而误入歧途，也不会为满足低俗的欲望和粗鄙的趣味而放纵自己；在这种情况下，他会听从贺拉斯在给马基纳斯的书笺中所作的劝告：舍弃其内而求诸于外，为着荣华富贵而放弃心灵的平静以及闲暇和独立，不啻是一种极其愚蠢的行为。即我时而赞美牲畜之饱食无事，时而倾向阿拉伯人的富有悠闲和自然天放。而这正是歌德所做的。我的乐趣则来自于另外不同的方向。

我在这里坚持不懈的真理，即人的幸福主要来自于内在的因素，亚里士多德在《尼各马可伦理学》[①]中对此有极为精当的评说，他认为，一切快乐皆以某种活动，某种能力的作用为先决条件，离开了这种活动或作用，就不可能有快乐。亚里士多德认为，人的幸福就在于自由地发挥他的最高能力。斯托伯乌斯在诠释逍遥派哲学时对这一思想也进行了确切的阐明，他说，幸福，意味着在所从事的一切事情上，行动具有魄力且富于成果。他解释说，他用“活力”这个词指驾驭一切事物的能力，不管这是什么样的事情，自然所赋予人的那些力量的最初的目的，就是使他有能力去和那些所有困扰他的难题进行抗争，抗争一旦停止，那些没有被运用发挥的力量便成为他的负担；他必须依靠这些力量来工作和娱乐——我的意思是说，除为了免于他时时都面临着的引起别的痛苦和烦恼的原因外，使用这些能力根本就没有任何别的目的。正是上层的富人们才是受烦恼折磨最深的牺牲品。卢克莱修在很早以前就对富人们的可怜样子作过描述。直到今天人们依然认为他的描述包含着真理：

“那厌倦于呆在自己家里的人，

---

① 参见《尼各马可伦理学》第一卷第七章，第七卷第十三、十四章。——原注

常常离开他堂皇的大厦到外面去了，
但是他立刻就又转回来，
因为在外面也不见得有什么好。
他驱着他高尔种的马匹疾驰而去，
疯狂地奔往他的别墅，急急忙忙，
好像赶去帮忙救一座燃烧着的房子。
当他双脚一踏上门槛的时候，
他就立刻打起呵欠来，
或者昏昏沉沉地就睡觉，
寻求着把一切都忘却，
或者急急忙忙地再赶回城里。"①

这样的人在年轻时一定体力过剩并且精力充沛——那是不同于心灵能力的力量，这些力量并不能使充沛的活力长久得以维系，到了晚年的光景，他们在精神上的力量就荡然无存，也不会再有想发挥这些能力的思想，所以他们处境困窘。但他们还有意志，因为这是他们唯一的没有枯竭的力量，他们用易使人激动的兴奋剂，来刺激他们的意志，诸如给靠运气取胜的游戏下大赌注——毫无疑义，这是一种最堕落的恶习。也许有人会泛泛而论，认为如果一个人发觉自己无事可干，他必须得选择某种对于他所擅长的能力合适的娱乐——如玩球，或下棋，打猎；或绘画，骑马；或音乐、打牌；或写诗，纹章学；或哲学；或对于其它科学和艺术的一知半解的业余爱好。我们可以把这些爱好还原为三种基本的能力或因素。即，这些能力或因素形成了人的生理构造，而且，我们可以撇开这些能力

① 卢克莱修：《物性论》，第186页。三联书店，1958年版。——译注

任何有益的明确的目的，把这些能力自身看作是引起潜在快乐的三种根源，每个人根据他在某一方面或别的方面的擅长，从其中选择对他合适的东西。

首先是由于旺盛精力而导致的快乐。对于食物、美酒、休息和睡眠的快乐。据说，在世界各个不同的地方，这些快乐具有不同的特点和民族特色。其次是由于具有强健体力而产生的快乐，如散步、跑步、跳舞、击剑、骑马以及类似的体育消遣，有时这种需求采取运动的形式，有时则采取军事生活或纯粹战争的形式。第三，是由敏感性所引起的快乐，如观察、思想、感觉，或对于诗歌或文化的鉴赏力、音乐、学习、阅读、沉思、发明、哲学以及诸如此类的事物引起的快乐。至于每种快乐的意义，相对的价值以及持续的时间，也许可以谈论许多，但是我想还是让读者自己填补这个空白好了。然而所有的人将会看到，发挥的能力愈杰出，那么它所产生的快乐便愈多；因为快乐总是包含着使用自己的能力，经常不断的快乐，才能构成幸福。在这一点上不会有人否定，敏感性的快乐要比其他两种基本的快乐更为重要些，因为这两种快乐也一样地存在于野兽之中，只是在程度上更高一些罢了。敏感性的优势便将人和其他动物区别开来。精神的力量乃是敏感性的形式，所以敏感性的优势能够使我们获得与心灵相关的快乐，即所谓的理智的快乐，敏感性愈是占据了绝对的优势，那么便能获得愈多的理智的快乐。

寻常之辈只对能使他的意志激动起来的事物特别感兴趣，即是说，对那种让他个人高兴的材料感兴趣。但我们至少可以这样说，不断地刺激意志绝不是一件纯粹的美事；换言之，它包含着痛苦。纸牌游戏这种无处不有的“优雅社交”的一般娱乐，便是为着提供这类刺激而发明出来的，而它的乐趣是如此短促并且微不足

道，因此所产生的结果反倒是真正的不尽的痛苦。事实上，纸牌游戏只不过仅仅激动激动意志而已。[1]

另一方面，理智健全的人则只对仅仅与知识相关的事物产生浓厚的兴趣，而不搀杂任何意志的成分，而且他必然会有这样的兴趣。这便将他置于一个与痛苦不能相容的境界——那神圣的云霄，"神生活在那里，无比地安详"。看看这样两幅画面吧——芸芸众生的生活，漫长难熬，晦暗单调的经历，为着个人的康乐，专事于微不足道的福利，而且为此苦苦奋斗，摩顶放踵，其实是十足的痛苦，那些目的一旦得到满足，人一旦必须依靠自己，生活便会为无尽的烦恼所困扰，因而唯有疯狂的热情才会鼓励他再去从事某种活动。另一方面，我们可以看到，精神力量极大的人富于思想，生活充实多彩，意味无穷，一旦他自由自在地去从事这些工作，那些客观的对像便获得了价值，而且变得趣味横生，从他自身便会产生出最为惬意的愉快来。他所必需的外在激励来自于大自然的作品，产生于对人生，对伟大的时代和所有伟大国度所取得的辉煌成就的沉思，唯有这样的人才能完全欣赏到这一切，就仿佛唯有他才真正理解和感知到了这些。无数的人只不过是为他而活着，他们向他提出呼吁，其他的人只不过偶然听到这个呼吁罢了，这些人无论是对于他们还是他们的追随者，都不过囿于一知半解而已。当然，理智的人的这种特性意味着他要比其他人有着更多的需要，他需要阅读，需要观察，需要研究，需要沉思冥想，需要实践，简言之，需要不受任何干扰的闲暇。这正如伏尔泰十分恰当地说的那样："没有现实的需要，就不可能有真正的快乐"；为什么对于这样的人

---

① 见《奥德赛》V，805。——译注

来说快乐是可以理解的，而对于另外的人来说则拒绝接受快乐，其原因就在于对这些事物的需要，——大自然、艺术和文学的各种各样的美好事物，如果一个人既不想得到这些快乐而且也无法欣赏这些快乐，那么即使将快乐在他周围堆了起来，也有如期望垂死的老人陷人爱情一样，是完全徒劳的；而人一旦超人一等，便会过着两种生活，即肉体的生活和理智的生活；后者逐渐被人看作是真正的生活，前者则被认为仅仅是达到后者的中介。也有人完全把这种肤浅空虚、忧虑烦恼的生存方式当作目的。前者对于理智生活的偏爱甚于他的所有其他消遣。由于洞察力日益提高，知识不断增长，这种理智的生活就像一件慢慢形成的艺术品，变得愈来愈连贯一致，永远是那么强烈，并形成一个愈来愈完善的整体。与理智的生活比较，斤斤计较于肉体安逸舒适和范围宽泛而实质肤浅的生活，显得是多么可怜无聊。然而，正如我所说的那样，人们在本质上把这种卑劣粗俗的生活方式当作目的。

日常生活里，一旦没有激情来刺激，便会令人感到沉闷厌烦，枯燥乏味，有了激情，生活又很快变得痛苦不堪。唯有那些因自然赋予了超凡理智的人，因自然赋予了除必须听从其意志之命令的东西以外的某些事物的人，才是幸福的人；因为这能够使他们过理智的生活，过无痛苦的趣味横生的生活。仅仅只有闲暇自身，即，只有意志的作用，而无理智，那是很不够的，必须有实在的超人的力量，要免于意志的作用而求助于理智；正如塞涅卡所说：无知者的闲暇莫过于死亡，等于生存的坟墓。由于心灵的生活随着实在的能力的变化而变化，因此心灵的生活能够无止境地展开。它可能只是各种昆虫、鸟禽、矿石、硬币，或老诗歌与哲学的最高成就的聚集起来的标记符号而已；心灵的生活不仅能抵御烦恼，而且能够

防止烦恼的有害影响。它使我们免交坏朋友,避开许多危险、灾难以及奢侈浪费,而那些把自己的幸福完全建立在外部世界的人,则不可避免地要遇到这一切。如我的哲学虽然从来没有给我赢得一个小钱,但它却为我节省了许多开销。

凡夫俗子们以他们的身外之物当作生活幸福的根据,如财产,地位,妻室儿女,朋友,社交,以及诸如此类的一切;所以,一旦他失去了这些,或者一旦这些使他失望,那么,他的幸福的基础便全面崩溃了。换言之,他的重心并不在他自身。而因为各种愿望和奇怪的想法在不断地变化着,如若他是一位有资产的人,那么他的重心有时是他的乡间宅第,有时则是买马,或宴请友人,或旅行——简单地说,过着奢侈豪华的生活,这也就是他从他的身外之物寻找快乐的原因。正如有些人,健康和力量已经荡然无存,他试图用果子浆和药物来恢复健康和力量,而不去开发利用他自己的生命力,那种他所失去之物的真正源泉。在论及相反情况以前,我们先比较一下在两个极端之中的这一类人,这种人并没有杰出的精神能力,但其理智又多少比一般人要多一些。他对艺术的爱好只限于粗浅的涉猎,或者只对某个科学的分支有兴趣——如植物学,或物理学,天文学,历史,并能在这种研究中找到极大的乐趣,有朝一日,那些导致幸福的外在推动力一旦枯竭,或者不再能够满足他,他便会靠这些研究来取悦于他自己。这样的人,可以说,其重心已经部分地存在于他自身之中了。但这种对于艺术的一知半解的爱好与创造性的活动迥然有别;对科学的业余研究容易流于浅疏,而且不可能触及问题的实质。人不应当完全把自己投身到这样的追求上来,或者让这些追求完全充满了整个的生活,以至于对其他任何事物都失去了兴趣。唯有最高的理智能力,即我们称其为天资

的东西，无论它把生活看作是诗的主题，还是看作为哲学的主题，它要研究所有的时代和一切存在，并力图表达它关于世界的独特的概念。所以，对天才来说，最为急需的乃是无任何干扰的职业，他自己的思想及其作品；他乐于孤寂，闲暇给他愉快，而其余一切都是不必要的，甚至那不啻是一些负担而已。

唯有这样的人，才可以说他的重心完全存在于他自身之中；这就说明了，这样的人——他们极其稀少，无论他们的性格多么优秀，他们都不会对朋友、家庭或总之一般说来的公众，表现出过多的热情和兴趣，而其他的人则常常这样。如果他们心里唯有他们自己，那么他们就不会为失去任何别的东西而沮丧。这就使得他们的性格有了孤寂的基础，由于其他人绝不会使他们感到满意，因而这种孤寂对他们越发有效。总的说来，他们就像本性与别人不同的人，因为他们不断地强烈地感到这种差别，所以他们就像外国人一样，习惯于流离转徙，浪迹天涯，对人类进行一般的思考，用“他们”而非“我们”来指称人类。

所以，我们的结论是，自然赋予他以理智财富的人乃是最幸福的人，主观世界要比客观世界和我们的关系紧密得多；因为无论客观事物是什么，也只能间接地起作用，而且还必须以主观的东西为媒介。

卢西安说，灵魂富有才是唯一真正的富有，其他所有的财宝甚至会导致极大的毁灭（格言，12）。内心丰富的人不需要任何外在的东西，但需要与之相反的宁静和闲暇，发展和锻炼其理智的能力，即享受他的这种财富；简单地说，在他的整个一生中的每时每刻，他只需要表现他自己。如果他注定要以这种特性的心灵影响整个民族，那么他只有一种方式来衡量是否幸福——是否能够使

其能力已臻完美并且是否完成了他的使命。其他一切都无足轻重。因此，一切时代里的最有才智的人都赋予无干扰的闲暇以无限的价值，就仿佛它同人本身一样地重要。亚里士多德说，幸福由闲暇构成[①]。据第欧根尼·拉尔修记载，苏格拉底称颂闲暇是我们所能拥有的最美好的东西。所以，在《尼各马可伦理学》一书中，亚里士多德指出，献身于哲学的生活是最幸福的生活；或者像他在《政治学》中所说的那样，无论什么能力，只要得到自由发挥，就是幸福[②]。这和歌德在《威廉·迈斯特》中所说的也完全一致，生而有天才并且要利用这种天才的人，在利用其天赋时会得到最大的幸福。

然而，普通人的命运注定难得有无干扰的闲暇，而且它并不属于人的本性，因为一般人命中注定要终生为着他自己和他的家人谋求生活必需品，他为求得生存而艰难相搏，不可能有过多的智力活动。所以，一般人很快就会对无干扰的闲暇感到厌倦，如若没有一些不真实不自然的目的来占有它，如玩乐、消遣，以及所有癖好，人生便会成为一个沉重的负担。由于这个原因，它受到了种种可能性的威胁，正如这句格言所说的——一旦无所事事，最难的莫过于保持平静。另一方面，理智太过超常，便会同变态一样不自然。但是如果一个人拥有超常的理智，那么，他便是一位幸福的人，他所需要的无干扰的闲暇，正好是其他人认为令人感到难以负担的有害的；一旦缺少了闲暇，他便会成为套上缰绳的柏伽索斯，[③]便

① 《尼各马可伦理学》第十卷第七章。——原注

② 《政治学》第四卷第十一章。——原注

③ 柏伽索斯，希腊神话中有双翼的飞马，被它踩踏过的地方有泉水涌出，诗人饮了便会产生灵感，所以柏伽索斯乃是诗人灵感的象征。——译注

会不幸。如若这两种情况，即外在的与内在的，无干扰的闲暇与极度的理智，碰巧在同一人身上统一起来，那将是一种极大的幸运；如若结局一直令人满意，那么便会享有一种更高级的人生，那免于痛苦和烦恼的人生，免于为着生存而作痛苦斗争的人生，能够享受闲暇的人生（这本身便是自由悠闲的存在）——只需相互中和抵消，不幸便会奔走他方。

然而，有些说法和这种看法相反。理智过人意味着性格极度神经质，因而对任何形式的痛苦都极其敏感。而且，这种天赋意味着性格狂热执着，想像更为夸张鲜明，这种想像如影随形不可分离地伴随着超常的理智能力，它会使具有这种想像的人，产生程度相同的强烈情感，使他们的情感无比猛烈，而寻常的人对于较轻微的情感也深受其苦。世界上产生痛苦的事情比引起快乐的事情多。理智的天资使得有天资的人远远离开其他人及其所作所为；因为一个人自身愈丰富，他在其他人那里能得到的便愈少，别人所感兴趣的许多事物，在他看来肤浅而且乏味，这里也许存在着那无处不在的补偿法则的另一例子。有人常常似是而非地说到，心灵狭隘的人实质上乃是最幸福的人，虽然他的幸运并不为人所羡慕。关于这一点，我不打算在读者自己进行判断前表明我的看法。尤其因为索福克勒斯自己表明了两种完全相抵触的意见。他说："思想乃是幸福至关重要的因素"[①]；但在别的地方，他又说："没有思想的生活是最快乐的生活"。[②]《旧约全书》的哲人们也发现他们自己面临着同样的矛盾。如《圣经外传》上写道："愚昧无知的生活比死

① 《安提戈涅》，1347—8。——译注

② 《埃阿斯》，554。——译注

亡还要可怕。"而在《旧约·传道书》中又说："有多少智慧便有多少不幸、创造了知识就等于创造了悲哀。"

但是，我们说，精神空虚贫乏的人因为其理智狭隘偏执平庸流俗，所以严格地说，只能称为"凡夫俗子"(philister)——这是德语的一种独特表达，属于大学里所流行的俚语；后来使用时，通过类比的方法获得了更高的意义，尽管它仍有着原来的含义，意思是指没有灵感的人，"凡夫俗子"便是没有灵感的人。我宁愿采取更为偏激的观点，用"凡夫俗子"这个词来指那些为着并不真实而自以为实在的现实而忙忙碌碌的人；但这样的定义还只是一种抽象模糊的界说，所以并不十分容易理解，在这篇论文里出现这样的定义几乎是不合适的，因为本文的目的就在于通俗。如若我们能令人满意地揭示辨别凡夫俗子的那些本质特征，那么我们便可以轻而易举地阐明其他的定义。我们可以把他们界说为缺少精神需要的人。由此可以得出：第一，相对于他自身，他没有理智上的快乐；如前所说，没有真实的需要，便不会有真正的快乐。凡夫俗于们并非靠了获取知识的欲望，靠着为他们自身着想的远见卓识，也不是依靠那与他们极其接近的富于真正审美乐趣的体验，来给他们的生活灌注活力。如若这种快乐为上流社会所欢迎，那么这些凡夫俗子便会趋之若鹜，他强迫自己这样做，但他们所发现的兴趣只局限在尽可能少的程度。他们唯一真正的快乐是感官的快乐，他们认为只有感官的快乐才能弥补其他方面的损失。在他们看来，牡蛎和香槟酒便是生活的最高目的。他们的生活就是为了获取能给他们带来物质福利的东西。他确实会为此感到幸福，虽然这会引起他们一些苦恼。即使他们沉浸在奢侈豪华的生活之中，他也不可避免地感到烦恼。为了解除苦恼，他使用大量的迷幻药物，玩球，

看戏，跳舞，打牌，赌博，赛马，玩女人，饮酒作乐，旅行等等，但所有这一切并不能使人免于烦恼，因为哪里没有理智的需要，哪里就不可能有理智的快乐。凡夫俗子们的独特之处就在于呆滞愚笨，麻木不仁，和牲畜极其相似。任何东西也无法使他高兴、激动或感兴趣，那种感官的快乐一旦衰竭，他们的社会交往便即刻成为负担，有人也许就会厌倦打牌了。舍弃那些浮华虚荣的快乐，他可以通过这些虚荣来享受到自己的实实在在的快乐，如，他感到自己在财产、地位上，相对其他那些敬重他的人的权势及力量，都高人一等；或者去追随那些富有而且权势显赫的人，依靠着他们的光辉来荣耀自己——这即是英国人称之为“势利鬼”的家伙。

第二，从凡夫俗子的本性来看，由于他没有理智的需要，而只有物质的需求，因而他会与那些能够满足他的物质需要而非精神需要的人进行交往。他把从朋友那里得到任何形式的理智能力看作是最无关紧要的事情；而且，即使他碰巧遇上别人拥有这种能力，那也会引起他们的反感甚至憎恶。原因很简单，因为除了令人不快的自卑感外，在他的内心深处感受到一种愚蠢的妒意，而他不得不把这种妒意小心翼翼地隐藏起来，不过这种妒忌有时会变成一种藏而不露的积怨。尽管如此，他也绝不会想到使自己的价值或财富观念与这样一些性质的标准符合一致。他不断地追求着地位、财富、力量和权势，在他眼中，只有这些东西才算是世界上真正一本万利的东西；他志在使自己擅长于谋取这些福利，这便是作为一个没有理智需要之人的结局。对理想毫无兴趣，这是所有庸夫们最大的苦恼，而且为免于苦恼，他们不断地需要实在的东西，而实在东西既不能使人知足，也是危险万分的。当他们一旦对这些失去了兴趣，他们便会疲惫不堪。相反，理想的世界是

广阔无边的，平静如水的，它是“来自于我们忧伤领域之后的某种东西。”[①]

---

① 在上述产生幸福的个人品性的论说中，我主要关注的是人的自然的和理智的本性。至于说明“道德”对幸福的直接的和间接的影响，请参照我的获奖论文《道德的基础》（第22节）。——原注

三、财产，或"人有什么?"

伊壁鸠鲁把人的需要分作三类，这位伟大的幸福论者所作的划分自然精妙绝伦。第一种需要，是自然必需的需要，如，当这种需要无法得到满足时，便会产生痛苦——它们是衣食，以及一些极容易得到满足的需要。第二种需要是自然的但并非必需的需要，如某些感官的满足。但我要附带说明一下，在第欧根尼·拉尔修的记载中，伊壁鸠鲁并没有指明他所说的是哪些感官；因此，在这一点上，我对他这个学说的阐明可能就要比原有的更为详尽精确。这些需要难以得到满足。第三种需要是既非自然又非必需的需要，它们是阔绰豪华、奢侈挥霍的需要，身居津要，光宗耀祖的需要，这种需要永无止境，要满足这种需要真是难上加难。①

要确定理性对渴求财富的欲望施加影响的程度，如果这并不是不可能，那么也是极其困难的。因为要满足一个人的财富的数量并不是绝对不变或明确有准的。财富的数量只是相对而言的，即是说，正好维持在一个人想得到的和他所得到的两者之间的这一比率上。因为只根据一个人所有的而不根据他所期望得到的东西来衡量一个人的幸福，这就像要找出一种只有分子而无分母的分式来，是一样的于事无补。对于我们来说，从来不会引起我们需

---

① 参见第欧根尼·拉尔修《名哲言行录》第10卷，第27节，第127—149页；及西塞罗的《论善恶》，i，13。——原注

求的东西绝不会让我们感到它们的不在；没有它们，我们照样幸福；而另一方面，如果我们想得到某件东西而不能得到，其他的东西即使再多出数百倍来也会让人沮丧痛苦。所以，事实上，每个人都有自己的水准，而我们希望在可能的范围内能得到尽可能多的东西。如若在这一水准内的事物，我们有信心指望得到它，我们便会幸福，否则，便会痛苦。在这一水准以外的东西，对我们根本不起作用。所以富人们的万贯家财并不会使穷人激动不安。相反，腰缠万贯的富人，其希望的破灭时，并不能依靠财富而告慰自己。有人说，财富如海水，愈喝愈渴，对于名声也是这样。丧失财富，除了最初的痛苦外，到以后并不会改变他从前的习性。原因就在于，一旦命中注定要减少财富的数量，那么人们自己便会即刻降低自己所要求的数量。但不幸一旦降临到我们头上，要降低我们的要求乃是最为痛苦的事情了。如若我们一旦这样做了，痛苦便会愈来愈少，甚至不再存在，这就像已经愈合了的旧伤口。相反，一旦吉星高照，我们的口味便会愈来愈高，直至无所约束。喜悦便来自这种急速膨胀的感觉。但这种感觉膨胀的过程一旦结束，快活的心情，也就烟消云散，两者同生死，共存亡。我们惯于愈来愈多的欲求，因而对于能达到这些需求的财产会不以为然。《奥德赛》中有一段话揭示了这一真理，我引用其中最后的两行：

人们静思尘世的思想，

如同人神之父所予的白昼。[1]

当我们无力增加能满足各种欲求的钱数，我们便会因不断努力地为增加钱数的欲望而倍受折磨。

---

① 《奥德赛》第十八卷，130—7。——译注

我们一想到人类有着那么多的需求，人类赖以生存的整个基础都在于此，我们就不会为财富赢得了比世界上任何别的东西都更为纯真的敬意与极大的荣耀而吃惊了，我们也不必疑惑不解，唯有赢利才能使生活变得更好，而不能达此目的的一切事物都可弃置一边——如哲学家从事的哲学。人们常常因为欲求钱财甚于其他或嗜财如命而受到谴责；但是作为人来说，喜欢那永不知倦变幻无穷的东西，即想变成什么或欲望什么便能变成什么的东西，乃是自然的甚至是不可避免的。任何别的事物都只能满足一个愿望，一种需要，如食物，只是在饥饿时才是美好的；如若能够品尝酒，酒才为人喜好；生病时需要药物，皮裘能抵御冬天的严寒，爱情能满足年轻人的情感，如此等等。所有这些都只是“相对的善”，唯有钱才是绝对的善，因为钱不仅能够满足我们对于某一特殊事物的具体需要，而且能够满足我们一切的需要。如若某人有幸不受饥寒之苦，能够过悠闲自在的生活，那么他便会把它当作一座防御他可能会遭遇到的多种痛苦和不幸的堡垒；他不会认为，为了获取人生的快乐便可以恣情纵欲，或者以这种方式毫无责任地浪费钱财。生而没有这一殊荣的人，由于尽情地发挥了他们所有的才干，结果终成巨富，这样的人总是把他们的天赋看作是自己的资本，而他们所获得的钱财不过是这一资本所生的利息而已。如若他们只赢得了永久性资本的部分收益，他们绝不会罢休。但一旦他们金玉满堂，便大肆铺张。因此，他们又常常陷入贫困。他们的收入不断减少，到最后消耗一空，因为时过境迁，他们的天才已消失殆尽——如，在优秀的艺术家那里就常发生这样的事情，而且，他们的才能只是在当时的一系列特殊环境里才有效益，一旦环境改变，他们的才能便不再奏效。没有任何东西，能使那些依靠自己的双手劳动

来吃饭的人不这样对待他们的财富，如果他们愿意的话；因为他们的技术不会丢失，即使丢失了，他们工友的技术还会替代，而且永远都要有人从事他们所从事的工作。所以有这么一句格言道出了事情的真谛：手艺便是金玉。不过相对于所有艺术家和专家来说，情况则大不一样，这就是他们为何报酬优厚的原因，他们应当以他们的收益作为资本，但是他们却不顾后果地把这些收益只是看作利润，结局只能是倾家荡产。另一方面，那些继承了钱财的人至少知道该如何区分出资本和利息，他们绝大多数人都努力保住他们的资本，并使之不受损失。如果他们有能力，他们至少要把利息的八分之一存起来以备未来的紧急情况，所以他们绝大多数人都保住了自己的地位。但这里有关资本和利息的看法并不适用于商业生活，对商人来说，钱仅仅只是为获取更多利益的媒介，就像工人手中的工具。所以，即使他们利用手中的资本完全达到了他们为之努力的目的，他们还会用它来保存这笔财产并使资本增值。因此，在商人阶层里，他们在任何地方的财产都不如家里的财产多。

通常我们可以看到，真正知道需要什么和缺乏什么的人，比起那些通过道听途说了解贫困的人，更不会去为需求而担忧，因而就更容易奢侈浪费。一般地说，在优越环境里成长的人，事实上比起那些靠了走运而突然摆脱困境的暴发户，对将来要慎重认真得多，在生活上要节俭得多。由于贫穷还离我们很远，所以这样看来，贫穷倒仿佛并不是一件真正令人痛苦的事情了。但是，真正的原因是，生而富有的人把财富看作是没有便无法生存的东西，就像他没有空气不能生存一样；所以他要以他的全部生命来保卫它。所以，他喜欢有条不紊地正常生活，喜欢深思远虑勤俭节约的生活。但是，生而贫困的人则会把贫穷看得十分自然，如若侥幸发了横财，

他会认为它过份多余，因而要用它来消遣，把它奢侈浪费掉，即使最后两手空空，他仍然不过和从前一样，而且忧虑更少，正如莎士比亚在《亨利六世》中所说的：

……这一格言必被证实，

骑马的乞丐会让他们的坐骑亡于奔命。[1]

但据说，这种人对已使他们摆脱贫困满足需要的命运和某种特殊的手段怀有极其坚定执着的希望——一种全身心所相信的愿望；所以，他们和天生富有的人一样，不会把少许贫困看得深不可测。他们认为，即使他们已经完全失败，但还会重新振兴，并以这一思想来安慰自己。人类的这一特点解释了这一事实，即，贫家女在婚前比那些给丈夫带来丰富嫁妆的女子贪心更大，而且更为奢侈铺张，因为一般而论，大家闺秀不仅比贫家女带来了更多的财产，而且也带来了更多的热望和遗传的天性，以保护其财产。如若有人怀疑这一真理，认为情况正好相反，那么，他会在阿里奥斯托的第一篇讽刺诗里找到维护其观点的证据；但另一方面，约翰逊博士的观点则和我完全一致。他说，"有财产的妇女，善于管理钱财，她会极其明智审慎地使用这笔财产；而从婚礼一开始就牢牢地控制了钱财的女人，则花钱如流水，穷奢极欲，把钱财花光。"总之，我奉劝娶穷小姐为妻的先生们，不要将资产而只能将利息留给她们，而且千万不要让她们去掌管孩子们的财产。

无论如何，我认为，我在劝告人们要小心保护自己所赢得的利益或所继承的财产时，我并不是在漫谈某些不值一提的话题；因为一步入生活，就需要有足够的资产，使我们能够独立生活，即，不必

---

① 《亨利六世》第三幕，第一场。——原注

工作便能使我们过上舒适的生活——即使一个人的财产仅够自己的生活费用，而不能满足家庭的需要时——虽然对此不可评价过高，但却是一大优势；因为这使得我们不受饥寒交迫之苦，而穷困潦倒如同瘟疫一般在人们生活的周围盘旋着，被迫的劳作是自然予以凡夫俗子们的命运，而资财能使我们从艰难的劳作中解脱出来，只有这样，有命运相助，我们才能说某人是自由的，即能够支配自己的时间和能力，能在每天早晨说"今天属于我自己。"正是因为同样的道理，在年进款一百镑与一千镑的人之间的差别，和年收入一百镑与一无所有的人之间的差别比较起来，小到可以忽略不计。但是，继承的资财一旦放在具有极高精神力量的个人手中，便会创造出最大的价值，他执意去追求那与谋取钱财的生活不同的生活，命运给予他双倍的酬劳，他的天赋便是他生活的目的；而他以百倍的价值来回报人类，他取得了别人所无法取得的成就，他创造了某些作品，使所有美好的事物都受益无穷，而且他提高了整个人性的尊严。另外的人则可能用自己的财产去从事慈善事业，使自己赢得大家的崇高敬意。但是，那些没有这样做的人，那些不想这样做的人，那些从来没有想到过要了解某些知识的基本原理以便尽其所能来提高自己的知识水平的人——这样的人，如若是生在富贵之家，亦不过是一个虚度光阴，懒惰卑劣，无耻下流的家伙而已。他不会幸福，因为对他来说，需要得到满足后，他会遭受其他极端的痛苦，苦恼折磨着他，如果他因为贫困而有事可干，情况倒会更好一些。他一旦遇到苦恼，便容易去挥霍浪费，他所不配的优越之处便会失去。无数的人发现自己有着无尽的需求，其原因就在于，他们有钱时，只是为了从折磨他们的烦恼中得到片刻的解脱，靠花钱解忧。

如若有人志在取得政治上的成功，那就是两码事情了。在政治生涯中，重要的是获得他人的好感，朋友以及党派团体，以便依靠他们的帮助，加官晋爵，平步青云，这样的生活，最好是家徒壁立，身无分文。如若这位胸怀宏愿之人并非来自门庭显赫之家，而只是一位有天赋的人，那么穷极潦倒更会促使他发挥自己的优势。因为所有的人，平常和人相处时，最大的愿望就是要证明自己胜人一筹，在政治生活中尤其是这样。因此，唯有彻底的寒门之子，自感在所有方面都低人一等，不名一文，无足轻重的人，才能够不声不响地在政治舞台上获得一席地位。只有他才会一直卑躬屈膝、曲意逢迎，如在必要时，甚至会真实地表现出来；唯有他会屈从于一切，而又藐视一切；唯有他才会懂得功绩荣誉毫无价值；唯有他在必需和他的顶头上司以及达官显贵交谈或给他们通信时，粗声粗气，鲁莽冒失，如若他们的上司胡涂乱抹了几笔，他便会大加称赞，称其为妙笔杰作。唯有他，在几乎还是孩子的时候，就知道该如何去恳求，所以不久之后，他便成了通晓这一隐秘的高级僧侣，歌德指明了这一隐秘：

> 抱怨卑贱的目的毫无用处，
> 因为无论人们说什么，
> 都是它们支配了整个世界。

另一方面，生而不愁温饱的人，一般地说，心灵上便多少有些倾向于能够独立自在；他习惯于高视阔步，也许他会有些滥用他的天赋，尽管他应当知道这一点，他绝不会用这种能力去和那些奴颜卑膝的平庸之辈争个高低；他终究会明白那些顶头上司的卑劣无能，如若他们侮辱冒犯了他，他会倔强执拗，感到羞耻。而生存在这个世界上，这并不是个好办法。而且，这样的人至少会赞同伏尔

泰所直率表达了的这一观点：即使我们只能再活两天，如若要向卑鄙无耻的流氓委屈求全，那么我们宁愿即刻去死。我顺便说一句，卑鄙无耻的流氓乃是可恶讨厌之辈的标志。朱韦纳尔说，要问贫穷是否比天赋更重要，那是很困难的。和政治抱负及社交愿望比较起来，这句话更适合艺术和文学的生活。

我并没有把妻室儿女包括在个人的所有物之中，毋宁说他是妻室儿女的所有物，朋友无疑应属于这一项；但一个人的朋友属于他自己，而他也同样地属于他的朋友，两者完全是等价的。

四、地位，或“人在他人评价中的位置”

1. 名誉

人性有这样一个弱点很特别，即通常人们对别人如何看待自己思虑过多，虽然这种看法所能造成的反响微乎其微，无论人们的意见如何，它自身与幸福并无本质的联系。难以理解的是所有的人都会因得到别人好评，或恭维他们的虚荣心而感到由衷的高兴。如若有人抽打猫，猫就会不可避免地“喵喵”地叫唤；同样，如若你赞誉别人，那么他便会笑容可掬，脸上露出甜蜜的微笑。如若受到赞美的事情，正为他引以自豪，那么即便这种赞美是露骨的谎言，也会受到欢迎。即使有天大的不幸，或者，即使他从以上所说过的两种幸福的源泉中所得甚微，只要有人称道，便会得到安慰。相反，如若人们妄自尊大的心理一旦受到打击，无论这种伤害的性质、程度以及情形怎样，或者被人等闲视之，遭人轻蔑鄙弃，他便会顿生烦恼，有时甚至陷人深深的痛苦之中，这真让人莫名其妙，但又千真万确。

如若期望受人尊重是源于人性的这种特性，那么它便会取代德行，对芸芸众生的康乐产生积极的效果。但是对人们的幸福，特别是对于和幸福乳水交融的心灵的宁静与独立，与其说有益，倒不如说更多的是扰乱了我们内心的平静，损害了我们的幸福。所以，

我们认为，要尽可能制止这一弱点，并对我们的优点，性情，对他人意见（这种意见是否只是为满足我们虚荣心的阿谀逢迎，或者它是否会引起我们的痛苦），等等，作出相应及时的考虑和正确的评价，这是大有裨益的。因为不论这种意见是否属于逢迎之词，还是会引起痛苦，人们都会有着同样的感受，否则一个人便会成为他人意志的奴隶，——可见，要想扰乱或抚慰一颗渴求赞美的心灵是多么容易！[①]

所以，如若我们对一个人自身的本质与目的和别人对他的评价两者在价值上作一比较，那么我们的幸福就会源远流长，长久不竭。前者包括了在我们活着时的一切，包括使生活获得其本质的东西，简言之，包括我们囊括在人格与财产两类中的所有优点；在这个范围内所发生的一切都存在于人们自己的意识之内。但是，在别人看待我们的范围里所发生的一切，都存在于他们的意识之中，而不是在我们的意识之中；这包括我们在他们眼中的形象，再加上由此而激起的种种思想。[②]但是，这些对于我们的生存并不是直接的或最接近的，它们只能间接地影响我们，到这里为止，以及只是在他人的评价对我们的行为举止发生作用时才由它们直接引起；它只是在能够使我们削弱我们的本质和目的时才会对我们产生影响。除此而外，在别人意识中的其他一切对于我们都是无关紧要的。一旦我们看到，绝大多数的人，其思想是那么肤泛浅薄，观念极其狭隘偏执，情绪平庸粗俗，意见恶毒堕落，他们错误百出，

---

① 贺拉斯，《书信集》，Ⅱ，1，180。——译注

② 我注意到，那些处于人生巅峰，拥有辉煌壮丽的业绩和浮华奢侈的生活的人们将会说：我们的幸福完全外在于我们自己，因为它仅仅存在于其他人的头顶上。——原注

荒谬绝伦，而且，当我们从经验中知道，有人说到他的伙伴时口气是何等傲慢，而别人并不害怕他，或者他知道他的话并不会传到别人耳里时，我们便会立即对别人的意见置若罔闻。如若我们有机会看到，伟大的人物是如何若无其事轻描淡写地对待半打傻瓜的话，那么我们就会明白，对他人所说的话给予过高的估价，这未免太尊敬他们了。

总而言之，有人情况极为不佳，他无法在我们开头说过的两类福利中得到任何幸福，他只得在第三类幸福中去寻找，换句话说，他不是在他自身的本质中去寻找，而是在别人看待"他是什么"中去寻求幸福。但整个幸福的本质的基础，乃是我们的体格，幸福最为本质的要素是健康，再次，是维持我们独立自在、无忧无虑的自由生活的能力。一方面，在这两者之间既不存在谁更优先的问题，也不可以相互替代；但另一方面，我们又给后者，给荣华富贵高得多的评价。如若非那样不可，那么人们会毫不犹豫地为了前者而牺牲后者。如若我们及时地认识了这一简单道理，即，所有人的最有价值的东西以及真正的人生，是掌握在自己手中，而不是靠别人如何看待，因而对于我们的幸福来说，我们个人生活的现实条件——健康、气质、能力、进款、妻子、孩子、朋友、住宅，要比别人的看法重要千百倍。认识到了这一点，我们便会极大地营造我们的幸福，否则，我们便会痛苦不堪。如若有人认为，受人敬重地生活本身更为可贵，那么他的意思是说，生存与美好的生活和别人的意见比较起来一钱不值；当然，这只是一种夸张的说法，借以表明这一实实在在的真理：如若我们要在这个世界上迈步前进，名声，即别人对我们的看法是不可缺少的。但我们还是回到现在的问题上来。当我们看到，人们不遗余力，历尽千辛万苦，遭遇到无数陷阱

与危险，毕生所求的几乎所有的东西，在别人看来，终究不如提高他们自己来得深远；当我们看到，仅仅为了更多地得到同伴们的尊敬，不仅把官职，衔头，勋章，而且把财产，甚至知识[①]和艺术，作为全部努力的最高目的来追求——这不正是人类愚蠢之至的一个令人可悲的证据吗？过高地估计他人的看法，乃是人类共有的痼疾，它也许根源于人类的本性自身，或者是由于文明以及一般而论的社会安排所带来的后果；但无论其根源是什么，它对我们所做的一切产生了不良影响，而且对于我们的幸福十分有害。我们可以从以下来加以考查，即对别人所说的意见感到胆怯畏惧，而且抱着盲从的态度，直到引起这样一种情感，正是这种情感使得弗吉尼厄斯将匕首刺进他妹妹的心脏，或者诱使无数的人为了死后的荣耀而抛弃平静、财富、健康乃至生命本身。无可置疑，这种情感乃是人们手头上用来控制和支配其同伴的极为便利的工具。因此，我们可以看到，在所有营造人性的计划中，维持并加强渴求荣耀的情感占有一席重要地位。但是，至于它对幸福所产生的影响，那又是完全不同的另一码事，我们在这里所讨论的是人的幸福，而且，我们对奉劝人们不要过多地考虑他人对自己的看法更感兴趣。日常的经验告诉我们，人们正是在这一点上不断地出错；绝大多数人对他人所思所想给予极度的重视，他们更为关注他人的意见，忽视了在他们自己意识中的思想，忽视了对他们最为直接了当的东西。他们颠倒了自然的秩序——把别人的看法当作真实的存在，把他们自己的意识当作某种模糊晦涩的东西，他们本末倒置，舍本求末，把别人为他们所作的画像看得比他们本人还要重要。他们试图从

① 知识是无用的，除非别人知道你拥有它。——原注

那并不真正直接存在的东西里得到直接的结果，这样就会使他们陷入所谓“虚荣心”的愚蠢状况之中。“虚荣心”这个词恰到好处地表达了那种追求没有实在价值的东西的心理。这样的人就像守财奴一样，满怀着热望去追求的只是手段，忘记了应当追求的乃是目的。

事实上，我们对他人意见的重视以及对于它的不懈努力，和我们在理智上所希望达到的结果极不相称；所以，我们可以把这种对别人态度的关注看作是由于每个人天生遗传下来的一般的迷狂症。在我们的所有行为中，我们最先考虑的事情几乎都是，别人将会说些什么。生活中近半数的忧困烦恼，追其根源，都是由于我们在这方面操心过度而引起。说到底，这种担忧不过就是一种妄自尊大的情感而已，由于它敏感到了完全变态的地步，因此这种自尊心极易受到伤害。对他人的看法操心焦虑，构成了我们的虚荣心、矫揉造作、自我炫耀以及狂妄自大的基础。没有这种焦虑，穷奢极欲便会荡然无存，任何形式的骄横，无论怎样改变其种类或范围，本质上不是别的，只不过是——对于他人会说什么感到忧虑而已——付出了多么巨大的牺牲！我们甚至在儿童的身上也能看到这一点，虽然它在人生的每个阶段都存在，但在战争时代最为严重。因为人们一旦不再追求声色犬马之乐，那么浮华虚荣与骄纵横蛮便会恣意妄为，要求分享它们的地盘。法国人提供了这方面的极好例子，在法国人中，骄狂虚荣流行于市，泛滥成灾，有时甚至表现出一股荒谬绝伦的劲头，整个民族的虚荣达到了滑稽可笑的地步，而其自吹自擂更是无耻之尤。但是，他们诋毁他们自己的“成就”，因为其他人取笑他们，把他们称之为显贵的民族。

为了说明对他人意见不正常的过度重视，我们可以看看 1846

年3月31日的《泰晤士报》，其中有一则消息，详尽报道了处死学徒托马斯·韦克斯的细节，他出于报复的目的，谋杀了他的师傅。我们具有极其不同寻常的环境和特殊的个性，尽管这些都非常适合于我们的意志。这些便给我们展现出一幅这类愚蠢行径所导致的醒目画面，这是如此深刻地根植在人类的本性之中，并使得我们在它将要展开的范围里，形成清晰的概念。在执行死刑的当天上午，这则报道说："忏悔牧师早就来到他跟前，但韦克斯显得对这一宗教仪式毫无兴趣，他的举止有些紊乱，显得焦灼不安，但只是因为要在围观他的不光彩结局的观众面前表现勇敢些而故作镇静……韦克斯极其轻便地来到了他在队列中的位置，就像他走进教堂一样，他讲了这么一句话，声音很大，靠近他的几个人都听得清清楚楚，'现在，就像多德博士说的那样，我马上就会知道这个极大的秘密了'。在上绞刑架时，这个可怜的家伙无须任何帮助就蹬上了绞刑架下的活动踏板，当他到了这个中心位置时，他向观众们鞠了两次躬，这时在台下围观的人群发出了一阵可怕的欢呼声。"

这真是一个绝妙的例子，在他的眼里，形式最为恐怖的死亡，只不过是超脱死亡而获得永恒的方式而已。因此，死到临头，他所关心的并不是任何别的，只是他给那些目瞪口呆的围观者的印象，以及他死后留在观众头脑中的看法。还有一位叫勒康普特的人也是这样，他也是在1846年，因对国王图谋不轨在法兰克福被处以极刑。在审判时，他为不让他穿着体面地到上议院而感到极为生气，在处以死刑的那一天，由于没有允许他剃头修面，他感到悲凉凄切。我们所知道的这一类事情并不只是现代才有，马特奥·阿莱曼在他著名的骑士故事《古斯曼·德·阿尔法拉切传》的序言中告诉

我们，有许多头昏脑热的罪犯，并不是将他们生命的最后时刻用来享受灵魂的安乐，虽然他们应当这样做，他们为了准备去记取将在绞刑架下所说的话而忽略了这一责任。

我举出这些极端的例子，借以作为我所说的意思的最佳说明，这样可以使我们自身的本性得到放大性的反映；我们的所有忧虑、焦躁、担心、烦忧、苦闷，乃至愁肠百结，竭尽心力，在绝大多数场合，都是由于过多考虑别人会说什么而导致。在这一点上，我们一点也不比那些可怜的罪犯聪明。妒忌和仇恨常常也是因为同样的原因。

很显然，幸福主要地乃是心灵的平静及其满足，要获得幸福，不能依靠别的，而只能靠将这种人的本性冲动限制在理性的范围——这也许需要成百倍地抑制现有的情感。这样做了，我们才会清除不断引起我们痛苦的肉中刺眼中钉。但是这极其困难，问题就在于这种冲动乃是人自然的天生堕落的本性。塔西佗说："对名声的欲望是智者最难以摆脱的"。[1]结束这一愚蠢行为的唯一方法，就是清醒地意识到，它是愚蠢的。我们可以通过认识这个道理来达到这一目的：绝大多数人的意见是错误百出、违背常理、张冠李戴、谬种流传的，因此它们毫不值得引起我们的重视；而且，在绝大多数情况下，相对于各种生活事务，他人的看法极少对我们产生真正积极的影响。再次，这种看法是如此地不利于人们，以致于一听到谈论有关他的任何事情或言论，便焦虑而死。最后，对于其他事情，我们应该清楚这一事实，他人的尊重并无直接的价值，只有相对的价值。如若人们能够超脱这种愚蠢的行径，便会促进我们

① 《历史》，第四卷，第六章。——原注

心灵的平静和欢乐，这个结果在现在看来是难以想像的，这样的话，人们便会更加坚定而自信地生活，所作所为便会更加自由自在而少于烦闷窘迫。我们可以看到，幽静的生活方式对于我们内心的宁静大有裨益。其主要的原因就在于我们不再经常照别人的眼色生活了，不再对他人的漫不经心的意见纠缠不清了；一言以蔽之曰，我们能够返朴归真，回到我们自己了。同时，我们可以避免大量的不幸，如若追求那些阴影，或确切地说，由于沉溺在一些有害的愚蠢行为之中，我们便会陷入这种不幸。所以，现在我们应当把更多的注意力放在那些坚实可靠的实在的事物上，不断地享受它们。但是，好事多磨难。

2．傲慢

我们正讨论的人性中的愚昧之处有三点：贪婪、虚荣心以及傲慢。后两者的区别在于，傲慢是确信自己在某一特殊方面具有卓越的品质，而虚荣心则是致使他人确信的欲望，一般地说，想最终完全恢复这种自身确信的隐秘伴随着虚荣心。傲慢存在于内，乃是直接的自我欣赏，虚荣心则是从外欲求达到这种自我欣赏。所以我们看到，虚荣心强的人能言善辩，狂妄自大，而又沉默寡言。爱虚荣的人应当知道，保持沉默要比喋喋不休更容易得到他人美言，尽管他自己有更好的东西可说。因而，任何想假装傲慢的人并不会是妄自尊大的人。但他很快就会和其他人一样，具有这种虚构的性格。

只有坚定不移地确信自己具有杰出的品质和特殊的价值，才会使人产生在严格意义上的骄狂——无可置疑，这是一种错误的

确信，或者由于偶然的以及一贯的性格优势而产生的确信；尽管如此，只要傲慢一旦存在，傲慢便仍然还是傲慢。因为傲慢根源于确信，它很像没有经过我们自己仲裁的所有其他形式的知识。傲慢的最大敌人——我是说它的最大的障碍——乃是虚荣心，为了打下必要的基础以谋求对自我价值的高度评价，虚荣心便对世人投其所好，阿谀奉承，而傲慢则是以早就存在的确信为基础。

傲慢无外乎就是吹毛求疵，尖酸刻薄。但是，我以为，在这些事情上，傲慢的人并没有什么值得引起他们自傲的。鉴于多数人厚颜无耻，鲁莽孟浪，具有任何长处的人都应时刻注意到这一点，如若他不想将这一点忘却的话；因为，如果有人本性极佳，又不自恃己长，与他人和睦相处，就仿佛他与他们完全平等，那么他们也会真诚坦率地待他，把他当作自己的一员。我要特别奉劝那些最为卓越的人——我指的是，个人本性上真正名符其实的卓越——卓越就像勋章和头衔一样，不能每时每刻都要引起人们的注目；另外他们会看到，亲昵生狎侮，或如罗马人曾经说的那样：愚人教智者。有一句极妙的阿拉伯格言说，与奴隶开玩笑，他不久便会狼狈不堪。我们不能不注意到贺拉斯说过的话：获取你应该得到的名誉。毫无疑问，当谦虚这一美德具有虚构的成分时，那对于愚人是极其有利的；因为我们希望所有的人都是按照他们貌似的样子谈到自己，谦虚的确正在拉平人们的差距，仿佛这个世界上除了傻瓜就一无所有了。

最虚伪的傲慢是民族的傲慢，因为如若一个人为他的民族而骄傲，那正说明他自己并没有什么值得骄傲的资本，否则的话，他就不会去求助于他和他的千百万同胞共同分享的那份资本了。独具个性的人有过多的先入之见，因此就不能清楚地看到，他的民族

在什么方面存在不足，因为他们的缺点和不足在他眼前经常不断以至于他无法看清。但所有一无所有的傻瓜，把他所属于的民族当作一个最后的依靠，并为之骄傲；他准备竭尽全力并且乐意去捍卫民族的所有阴暗面，而且以此来弥补他自己的不足。例如，如若你谈到英吉利民族愚蠢而低劣的偏执行为，并带着活该它承受的轻蔑口吻，那么，你要在英国人中找到有人赞同你的观点，即使在五十人中也难以找到一人，即使有一人同意你的观点，那也正好碰巧他是一位有理智的人。

德国人没有民族的骄傲，正如所有的人都知道的，这表明他们是何等的诚实！有些人滑稽可笑，装腔作势，借口为他们的国家感到骄傲，这些人——德意志伙伴们和那些为使国家误入歧途而向群氓谄媚的蛊惑人心的政客们，是多么不老实。我听说黑色火药是一位德国人发明的。我怀疑这种说法。利希滕贝格问道：只要不是德国人，便不在乎借口说他是一位爱国者；而且，如若他完全是摆样子装假，那么他一定或者是法国人，或者是英国人，这是什么原因呢？

无论怎样说，个性都要比民族性重要得多，任何特殊的个人都要比民族重要千百倍；因为如不说到大量的个人，就无法谈到国民性，人不可能既竭力捧场同时又保持诚实的作风。所谓国民性，不过就是人类的渺小、堕落和卑劣的特性在所有国家里采取的个别形式罢了。如若我们厌恶一种，便会赞美另一种，直到我们对这一种也感到厌恶了，我们便不会赞美了。每一民族都在嘲笑其他民族，这一切没有什么不公道的。

这一章所涉及的内容，我已经说过，乃是我们在世人面前所扮演的角色，或在他人眼中我们是什么。这方面的内容还可以更进

一步地分为三项：荣誉、地位和名声。

3．地位

我们先谈地位，也许用几句话便可以打发这一题目，但它却令市井之徒、庸人俗子心驰神往，并是国家机器中最为有用的齿轮。

地位纯然是一种市俗的价值。严格地说，它是一种虚假的赝品，为的是获取人为的敬意，所以事实上，它整个儿不过是个假冒的东西而已。

可以说，勋章乃是向舆论支取利益的汇票，其价值就在于发放人的信誉。当然，它代替抚恤金，为国家节省了大笔的钱财。而且，如若颁发勋章严格慎重，人们还可以拿勋章作多种用途。人们通常只用眼睛和耳朵去看待事物，而少于判断，少于记忆。国家有多种服务超过了常人们的理解范围，有时他们也能理解并从事一些别的服务，但很快就会玩忽职守。因而，在我看来，十字勋章或星章时时处处都在对着普通民众们说道："这人不像你；他已做过某些事情。"一旦勋章颁发不公平，或者不能进行适当的选择，或者滥发勋章，那么勋章也就失去了应有的价值。所以，君王们授勋章时应当像商人们签署汇票那样慎重。任何勋章上都刻有表彰功勋的冗词赘句，因为所有的勋章都应当授予那些建立了功勋的有功之臣。这是不言而喻的。

4．荣誉

谈到荣誉，这个问题比地位的问题要大得多，也难得多。我们

先来给荣誉下个定义。

如若我说,“荣誉乃是外在的意识,意识则是内在的荣誉”,毫无疑义地,将会有许多人赞同我的意见。但是这样的定义还显得过于空疏浮泛了些,几乎没有接触到问题的实质。毋宁说,“荣誉,就其客观方面来看,乃是他人对我们价值的评判;从主观方面看,乃是我们对他人评判的关注。”从后一点来看,要饮誉四方就要对人发生一些经常有益的但并非纯道德上的影响。

人只要没有完全堕落,便有廉耻之心,在任何地方,人们都认为荣誉具有特别的价值。其原因如下,人很难依靠个人自己达到目的,这样,他就像孤岛上的鲁滨逊。他很快就会认识到,一旦他的良知得到发展,他内心便会产生一种欲望,希望人们把他当作一名有用的社会成员,把他当作一位作为人而发挥作用的人,以此而获得享受社会生活之恩惠的权利。要作为一名有用的社会成员,一个人必须做两件事:第一,无论在什么地方要肩负起社会对个人所要求的责任;第二,要肩负起社会对每个人在社会上所处的特殊地位所要求的责任。

但人们很快就会发现,一切事情对于他都是有用的,这个有用不是在他自己看来而是在他人看来有用;所以他极尽可能给世人一个美好的印象,他极其在乎这一美好印象的建立。这是人类基本的内在的本性,即所谓的“荣誉感”,或者在别的方面来说的所谓的“耻辱感”。只要想到被人非薄,便顿感羞愧耻辱,甚至即使他知道了自己是无辜的,即使他自己并没有完全忽视自己的责任,而只是在他自己的自由意志的范围内没有尽心尽力,他也会赧颜。确信他人的敬重要比任何东西给人的勇气都多得多;因为这意味着所有的人都给他帮助和保护,而这是防范生活不幸的坚不可摧的

堡垒。与他自己所作的一切努力比较起来这要有效得多。

为了赢得他人信任而与他人建立起来的各种关系，导致了几种荣誉之间的不同，其区别主要在于“我的”和“你的”之间的差别；其次在于各种誓约行为；最后，在于两性关系。所以存在着三类主要的荣誉，每一种又有多种形式——市民的荣誉，公务上的荣誉，以及两性之间的荣誉。

“市民的荣誉”范围极广，它基于这样一种假定，我们应无条件地尊重别人的权利，所以绝不可以使用任何不正当或违法的手段谋求我们所想得到的东西。这是人们之间和睦相处的条件。任何公然妨碍这种友好交往的做法，任何要受到法律制裁的事情（假如这种惩罚是公正的），都会使它受到损害。

荣誉最根本的基础，在于坚定不移地确信，道德品性是不可改变的，而单纯的邪恶意味着将来在同样环境下所发生的同样行为也同样邪恶。我们可以用英文中表示信誉、名声、荣誉的“品性”(Character)一词恰到好处地表达这层意思。所以，一旦荣誉扫地，便永远也无法重新恢复；但如若是由于阴差阳错，情况则不会如此，诸如被人中伤、诋毁或其行为被人误解。法律则提供了对诋毁、诽谤乃至侮辱进行制裁的手段。侮辱虽然和辱骂相差无几，但侮辱乃是一种摈弃理性的诽谤，我所说的这个意思可以用一个希腊成语极好地表达出来——estin he loidoria diabole suntomos（侮辱便是诽谤）。的确，如若一个人辱骂他人，这正表明他控诉别人却没有真正合适的理由，否则，他就应当把这些作为前提，并让听众自己作出结论；但他并不是这样，他并不理会前提，直接得出了结论，他企图让人相信，他这样做只是因为要求得简便。

市民的荣誉是由中层阶级为获得自己的存在并由此而得名

的，但它完全适合于所有阶级，即便最上层的阶级也毫不例外，任何人都不可藐视它，它是一桩地地道道的正经事，任何人都会小心在意，不可稍存不敬。失去自信心的人便会永远失去自信心，无论他做任何努力，也不论他是什么人都无济于事；这种可怕的结局防不胜防，无法制止。

在某种意义上说，荣誉具有否定性，它和名声的肯定性相对立。因为荣誉并不是人们对某人所碰巧独有的特殊品性的看法，而主要是人们对希望某人能表现出来的品性的看法，而且这种品性乃是真情实意而非作假。故此荣誉意味着人们并无特殊之处，而名声则不一样。名声是必须要赢得的东西，而荣誉则只是不可失去的东西，没有名声只不过默默无闻而已，这只是一种不实在的事情，而失去了荣誉则会令人羞愧，它具有实实在在的性质。我们不能将荣誉的这种否定性与消极的东西混淆起来，因为现实性乃是荣誉的根本特性。只有这一特性是直接来源于表现这种特性的人，它直接关系到他的所做所为，与他人的活动或其他人给他所设的障碍毫无关系，这完全存在于我们自己的能力之中。这样我们就会明白真正的荣誉和阿谀奉承的虚伪的荣誉，相差何止千里。

诽谤乃是无中生有攻击荣誉的唯一武器，抵制诽谤的唯一办法，就是公开地驳倒它，并使它的恶语中伤暴露在光天化日之下。

我们所以敬重老人，乃是因为老年人在自己一生的经历中，必然地要显示，他们是否能够使自己的荣誉保持清白，不受玷污；而对年轻人来说，尽管人们相信他有些美德，但他自己也无法证明。无论是在年龄上（相对于低等动物来说，无论其寿命是长还是短），还是在经验上（经验是与人生道路更为贴近的知识），都没有充分

的理由，使青年人赢得老年人的敬意。如若这只是年龄的问题，那么伴随着年龄而来的弱点就更应当为人们所重视。但事情并非如此，白首皓发，高山景行——那是一种内在本性上的敬重。而皱纹满脸——老年人的更为确实的标志根本不会让人景仰，你绝不可能会听到有人说，如何地企羡鸡皮秋颜，但常有人说白首皓发，德高望重。

荣誉仅有间接价值。正如我在本章开首所解释的，他人对我们的想法，如若要完全对我们产生影响，只有在他们的行为举止对我们的行为有着决定性作用，而且只有在与他们一起生活、从事各种活动时，他人的看法才会对我们产生影响。但是在文明的国度里，保障我们生命财产安全的乃是社会，我们的一切行为都需要别人的帮助，相对于他们来说，在和我们交往以前必须信任我们。因此，别人的看法，对于我们来说是至关重要的，虽然我知道这种看法并无直接的当下的价值。西塞罗也持有这种观点。他写道，“我完全赞成克里希波斯和第欧根尼曾说过的话，即，如若声望美名果真一无是处，那么声望美名也就毫不值得我们去追求了。”爱尔维修在其主要著作《论精神》中也详尽地发挥了这一真理，他得出的结论是，“我们乐于受人尊敬并不是因为尊敬自身之故，而只是因为尊敬所带来的好处。”因为手段绝不可能比目的更重要，对此我们已经说过很多，有句格言说，荣誉比生命更可贵，如前所说，这只是一种夸张的说法，关于市民的荣誉就说这些。

“公务的荣誉”乃是人们对于公职人员履行应尽职责所必需的品行的一般看法。人们在国家中所必须履行的责任愈重大紧要，他所担任的公职就愈高愈有权势，人们对于适合于他职位的道德、理智的品行所持有的看法就愈益强烈。所以，地位愈高，他享有的

荣誉就愈高。这在他的官衔、勋位以及他人对他服从的态度中可以表现出来。一般来说，一个人的官位就包含了一个人所应享受到的某一特殊程度的荣誉，但这种程度会因为大众对于这一官位重要性的认识程度而受到影响。事实上，担任一些特别职务的人仍然要比普通公民能享有更高的荣誉，对于普通公民来说，他们的荣誉就在于不断地清除耻辱。

公务的荣誉还要求，担任公职的人为了他的同僚和下属，必须忠于职守。要忠于职守，便得恰到好处地完成自己承担的义务，抵制一切妨碍公务或公务人员的行为；例如他绝不能对任何玩忽职守的行为掉以轻心，或者对没有为公众带来福利的公务置之不理，他必须给这些危害行为以法律的惩罚，以证明这种行径在本性上不可原宥。

那些用其他能力为国家效力的人，如医生、律师、教师，以及其他在某些学科里学有所成，或向公众宣布有资格从事某种专门的技术并要求开业的人，一言以蔽之曰，任何对公众发誓忠于自己事业的人，他们的荣誉也隶属于公务的荣誉。这一类还包括军人的荣誉，这个词在其严格意义上说，乃是对这种人的看法，他们决心去捍卫自己的国家，他们具备一些必需的品质，这种品质使得他们去这样做，特别是勇气，个人的勇敢和力量，他们完全准备誓死捍卫自己的家园，他们发誓在任何情况下也绝不抛弃他们所忠于的战旗。我这里谈到公务的荣誉要比一般使用的意义更为广泛些，市民们一般认为这种荣誉只属于担任公职的人。

谈到“两性的荣誉”以及它所依赖的原则，有必要引起我们更多的注意并作出更为详尽的分析。我得说明这一思想，所有的荣誉都是建立在功利主义基础之上的。关于这个问题可以分为两个

自然的部分，妇女的荣誉和男人的荣誉，无论在哪一方面都会产生出不言自明的群体精神，其中以妇女的荣誉要重要得多，因为在妇女生活中最本质的特征便是她和男人的交往。

女性的荣誉，在少女乃是人们对她的纯洁的一般看法，在妻子则是人们对她的忠诚的一般看法，这种看法的价值在于以下几点，妇女在生活的一切方面都得依靠男人，而男人，可以说，只在一个方面依赖女人。所以就需要有一种安排，使得男女双方相互依赖——男人要对妇女的一切需要以及由于男女结合而产生的子女负责，这一安排乃是以女性的利益为基础的。为了贯彻这一计划，妇女们联合起来以显示她们的群体精神，她们结成一条联合战线，以对付她们的共同敌人——男人（男人依靠自己的卓越的体力和智力，拥有世界上一切美好的东西），为了对男人进行围攻并征服他，乃至于占有他并分享这些美好的东西。为了达此目的，所有妇女的荣誉全在于迫使自己遵守这一规则：除了婚姻，绝不将自己给予任何男人，为的就是使所有男人就范，使他们缴械投降并使自己和某一女人结合，这一措施完全是为了女性的利益。但是，这只能够通过严格地服从上述规则才能达到；所以，无论什么地方，妇女们都极为在乎维护她们的集体精神。如若一位少女违背了这条规则，那她就是背叛了整个女性，因为如若所有的妇女都这么做，那她们的幸福就会全部崩溃；所以，她得为此含垢忍辱，为妇女们所不耻，并失去她的荣誉，再也不会有任何女人和她来往，人们就像躲避瘟疫一般回避她。对于女人来说，谁胆敢扯断婚姻的纽带，同样的厄运就会降临到谁的头上。因为她一旦这样做，她就会失去男人们妥协投降的那些条件；她的这种举止会吓坏其他男人，使他们不敢再作同样的妥协，这就会危害她所有姊妹们的利益。这种

欺骗和粗鄙的破坏誓约的行为不啻是一种应受惩罚的罪行，不仅应剥夺她个人的荣誉，而且要剥夺她的市民的荣誉。我们之所以并不看重少女的耻辱，而对于妻子则并不如此，其原因也就在于此，因为对于少女来说，结婚就可以为她恢复荣誉，对于一个妻子来说，她一旦破坏了誓约，其荣誉的损失便是无法弥补的了。

这种“群体精神”被认为是女性荣誉的基础，我们看到，这不仅是有益的，而且是一种必需的安排。对于女人来说，在本质上它是深思熟虑的，利害攸关的，而它对于妇女利益的极端重要性将会被人们所认识到。但是，它除了具有相对的价值外别无所长。它并非纯粹的目的，因为它存在于其他生存目的范围之外，而且所赋予的价值超过了生命本身。这样看来，贞女们被迫的越轨行为并没有什么值得称道的——这种行为极易酿成一场可悲的滑稽戏，并引起可怕的感情突变，比如：艾米利亚·加罗蒂的结局使得人们浑身不自在地离开剧院；另一方面，女性荣誉的全部规则并不能禁止人们对埃格蒙特的克拉拉表示某种同情。女性荣誉的这个原则走到极端便是舍本求末——而人们常常正是这样做的。这种夸张的比喻暗示着，两性荣誉的价值乃是绝对的，而事实上，它完全只具有相对的价值，如果有人从托马西乌斯时代一直到宗教改革的时代里，在所有时期和所有的国家里，看到法律是如何允许和承认不正当的男女关系，而这并没有损害女性的荣誉，那么就毋须再说什么“巴比伦的米莉塔圣庙”[①]了。

在市民生活中有某些因素使得婚外恋不大可能，尤其是在天

---

① 希罗多德：《历史》，第一章，第199页。——原注

主教国家。当然，在这样的国度里，是不会发生离婚这种事情的。在我看来，凌驾万人之上的王子，无论在什么国家里，从道德的观点来看，他们完全无需各种礼仪的考虑，而去缔结门庭悬殊的婚姻，一旦合法的继承人不幸死亡，他们的后裔可以要求继承王位。这种婚姻有可能导致一场内战，这种可能性虽然很小，但并非不存在。除此之外，这样的婚姻完全无视外部的礼节，乃是对妇女和牧师们的退让，这是人们唯恐避之不及的两种人。需要进一步说明的是，在一个国家里，每个人都可以娶他所喜欢的女人为妻，除了那些可怜至极的人即王子以外。王子属于他的国家，他的婚姻只是出于对国家的考虑，即为了国家的美好富强。尽管如此，他仍然是个人，作为人，他宁愿服从自己的情感。在这类事情上，扼杀或企图扼杀王子的天性，都是不公正的，令人生厌且太过苛刻古板。当然，这得需要这位夫人不干预治国大计。从她的角度来看，她处在一个极为特殊的位置，并不受两性荣誉的一般规则的约束；因为她仅把自己给予了钟爱自己的人，她爱他但不能与他成婚。女性荣誉的原则事实上是毫无缘由的，一般地说，这已由许多已贡奉出来的残忍的牺牲品得到说明——杀死自己的孩子以及母亲的自杀。无可置疑，一位未婚的少女，她要是违背了这一准则，她便是触犯了所有的女性，便是一种不忠的行为；但是，这种忠诚仅是一种默契，并非堂而皇之的誓约。在绝大多数情况下，使她自己的前途受到最直接损害的，并不是她的过错，而是她的愚昧。

相应地男人的德性产生于我以上所讨论的女人的荣誉。女人的“群体精神”已经使得男人在婚姻关系中放弃了自己的权益，而这对于他的征服者来说，大为有利可图；所以，这种“集体精神”就需要他仔细地维护婚约中的条款，使协议自身在执行过程中，绝不

能因为丝毫的松懈大意而失去其效力。男人们即使放弃了一切，但至少他所成交的条件，即他所独有的东西，还仍为他所有。对于妻子来说，丈夫与她离异，她会对婚姻纽带的断裂深恶痛绝，并对此大施鞭笞，而这对于丈夫来说，正是男人的荣耀。如若他宽容他的冒犯者，他的同伴便会羞辱他，但这种情况下的羞辱，还远不如失却自己荣誉的女人的耻辱来得令人难堪；这个污点并非污秽不堪，因为和他生活中的其他关系以及其重要事务比较起来，男女关系毕竟属于次要的事情。现代两位最伟大的戏剧诗人都在他们的两部戏剧中，以男人的荣誉作为其戏剧的主题，如莎士比亚的《奥赛罗》和《冬天的故事》，卡尔德隆的《医生的荣誉》和《以牙还牙》。应当说，男人的荣誉就在于惩罚妻子，对她的情夫进行惩罚，则是责任以外的工作。这就使我持有的观点有了充分的根据，这一观点就是，男人的荣誉起源于女性的“群体精神”。

我所讨论的这类荣誉以各种形式存在着。其原则贯穿于所有民族和一切时代，虽然女性荣誉的历史表明，女性荣誉的原则在不同的时代发生了某些地区性的变化。但是，还存在着另外一种荣誉，与我们所讨论过的荣誉全然不同，希腊人和罗马人对这种荣誉也毫无所知，甚至直到今天的中国人、印度人以及伊斯兰教徒对此也浑然无觉。只是在中世纪才有了这类荣誉，它只是为基督教欧洲所特有，而且只是为占人口极少数的一部分人所拥有，即上流社会以及模仿上流社会的人所拥有，这就是骑士的荣誉。它的原则，同我们上述的荣誉原则迥然有别，在某些方面，甚至与那些原则相反。这种荣誉感产生了骑士，而其他的荣誉感则产生出有荣誉的人。正因为如此，我将首先对其原则进行解释，以作为判断骑士礼貌的准则和反映骑士风度的一面镜子。

首先，这种荣誉并不在于他人对于我们的价值评判，与他人内心所持有的看法也毫无关系，也不必去理会，他们是否了解了他们所持意见的理由，关键就在于他们是否说出了、表达了他们的意见。由于我们的行为，别人也许会对我们抱有极为恶劣的看法，或极尽可能鄙视我们；但只要没有人胆敢说出他的看法，我们的荣誉就不会受到玷污。所以，如若我们的行为和品质能够从其他人强取极高的荣耀，他们除了表示敬意别无选择，——但是，一旦有人公然贬斥我们，无论他是多么恶毒愚蠢，那么我们的荣誉就会受到损害。除非我们能够努力恢复我们的荣誉，否则我们的荣誉就会永远付诸东流。骑士的荣誉不在于别人想什么，而在于别人说什么，其道理由这一事实得到证明，如若必要，则通过道歉而收回其侮辱，作过道歉，他们便会缄口不语，仿佛他们从来没有侮辱他人。至于是否要矫正恶语中伤背后所持有的看法，以及人们为什么要公然凌辱，那完全是无关紧要的问题：只要收回了所说过的话语，一切便都释然化解。实在说，这类行为其目的并非求取而毋宁说是强逼他人的敬意。

其次，这类荣誉并不依赖人们之所为，而是依赖于人们所遭受的事情，他们所遭遇到的坎坷。它与其他所有的荣誉都不一样，并不以他自己的所言所行为根本，而在于他人的所言所行。因此，他的荣誉完全把握在所有成天无事生非、说长道短的人们手中。如若有人刻薄非难，他的荣誉便会片刻之间成为入海的泥牛，除非受到人身攻击的人，靠了我现在将要说到的不懈努力，即冒着失去生命、健康、自由、财富以及心灵平静的危险，力挽狂澜，重新恢复自己的荣誉。即使某人的行为完全公正高尚，灵魂纯净如水，理智健全发达，一旦有人以侮辱他为荣，他的荣誉便即刻成为镜花水月；

即使这人根本没有诋毁他的荣誉，即使他是一个一文不名的流氓，或是冥顽不灵的暴徒、白痴、赌徒或负债者，简单地说，是一个根本不值一提的人，也是如此。一般地说，喜欢侮辱他人的家伙正是这样的人。对此塞涅卡有过中肯的评价，“愈是寡廉鲜耻、荒谬不经之徒，便愈是伶牙俐齿、巧舌如簧”。[1]他极可能侮辱我所叙述过的所有人，因为人以群分，志趣相投者为友，杰出的才华、卓越的功绩，会引起那些庸碌之辈的无名怒火。歌德在《西东胡床集》中说得好：

控诉你的敌人徒劳无益，
因为他们永不会成为你的朋友，
即使你整个儿不停地去责备他们也是徒然。

很显然，这些不值得花费笔墨的人完全有理由对荣誉的原则感恩戴德，因为这一原则把他们与那些在其他方面远远地超过了他们的人拉平了。如若有人乐于羞辱他人的荣誉，如攻击他人品质如何恶劣，那么人们最初便会把这当作是有充分根据的评价，事实也正是如此，就仿佛这是具有法律效力的法令；而且，如若不立刻予以痛击雪耻，那么这一裁决便会永远被人们看作是公正合理的了。换言之，被辱者——在所有体面人看来——就会像是散播恶言的人所侮辱的那样——即使侮辱他人者是世界上最为卑鄙的不耻之徒，因为被辱者容忍了他人的侮辱。故此，那些体面人将和他一刀两断，就像对待麻风病患者一样对待他，无论他在哪里出现，人们都不愿意和他交往，等等。

我想，明智的诉讼，可以追溯到这样一个事实，在中世纪，一直

---

① 《论心灵的安宁》，11。——原注

到十五世纪，在所有刑事诉讼中，并不是起诉人必须证明被告有罪，而是被告必须证明他自己清白无辜。他可以通过发誓来证明他无罪。[①]他的支持者们务必要郑重保证，他们认为他不会发假誓。如若他无法找到帮助他的人，或者起诉者反对他的支持者，那么就必须诉讼于神的审判了，通常这就意味着要以决斗来见真假。因为被告蒙受了耻辱，他必须得洗刷自己的耻辱。耻辱的概念，以及直到今天仍然盛行不衰的那些体面人的整个制度便是渊源于此——只是现在不用发誓而已。这也同样解释了，那些体面人为何一旦受骗，便会怒火中烧，他们认为，这样的责备必须要用血来雪耻。虽然谎言无处不有，但这种事情却很少发生。不过在英格兰则常有发生，因为那里的迷信根深蒂固。一般来说，因为别人的谎言而威胁要杀死他的人，自己绝不会去说谎。中世纪的刑事审判还容许更为简单的形式，要答复起诉者的指控，被告只需要说：这是撒谎。那么剩下的就只能靠上帝来裁决了。所以，骑士荣誉的习惯就是，一旦有人说谎，其必然的结果便是诉诸于武力。关于侮辱就讲到这里。

还有比侮辱更为恶劣的。它是如此令人可怕的事情，以至我必须请求所有"体面先生"的原谅，因为我甚至按照骑士荣誉的习俗提到了这件事。因为我明白，只要他们一想到它，极恶，也就是人类最为邪恶的东西，那比死亡和地狱更坏的东西，他们便会不寒而栗，毛发倒立。人们也许会给别的人以"可怕的宣言"，即一记耳光，一顿猛击；而这是如此可怕的事情，它完全支配了所有的荣誉，其他的侮辱可以通过流血事件来雪耻，而这只能够靠致命的一击

---

① 参见冯·威希特尔的《德国史论》，尤其是他关于刑法的章节。——原注

来恢复我们的荣誉。

第三,这种荣誉和从自己的天性而来的德行毫无关系,与他的道德品性是否能变得高尚还是变得卑下毫无关系,与所有这些学究式的问题都不相干。如若你的荣誉受到了玷污,或者显得岌岌可危,你唯有立刻采取人们通常所采用的补救方法——决斗,你的荣誉便会马上恢复。如若挑衅者并不属于上流社会,他并不承认骑士荣誉这类习俗,或者他自己就曾经冒犯过这种习俗,那么,对待这类人身攻击,可以用更为安全些的方法,或者靠拳头决胜负,或者仅仅用语言较量便可以了。如若你手中有武器,你可以当即或稍迟一会将对手击倒在地,这便会恢复你的荣誉。

如若你不愿采取这样极端的形式,担心由此产生令人不快的结局,或者不在乎挑衅者是否会受到骑士荣誉立法的制裁,那么,还有另一维护你的荣誉的办法,即“以牙还牙”。这就是以更为强烈的粗野来回报粗野。如若口头的侮辱还不能达到目的,那么可以用拳头狠击,这可以使你的荣誉完全得到恢复;如,有人打你一耳光,你可以用一猛棍来回报,被人棍打则可以用鞭抽来回敬,最后可以使用的武器,你可以用刀剑来刺杀你的对手。如若这一切都属徒劳,你绝不能因为害怕流血而逡巡不前。按照这种规则,雪耻的方法,其原因正如下述。

第四,受人侮辱就意味着体面扫地,抛弃了侮辱便有了荣誉。我们可以举例说明。我的对手有着真理、公正以及理性支持他,那好,我侮辱他,这样,让他失去公正,体面扫地,而我却得到了公正和荣誉,现今他失去了这一切——直到他重新得到这些,但是他并非靠着公正与真理,而是靠着枪弹与棍棒击打我而得到这一切。所以,就荣誉面论,粗野便取代了其他一切,并胜过了其他一切。

强权便是真理。你还能希望得到什么更多的东西呢？人们是何等的愚蠢，恶劣，卑鄙，如若他在交易中只以粗野作为武器，那么人们便可以宽恕他的一切过错，他的所有过错便都有了道理。如若在任何场合的讨论或交谈之中，有人比我们具有更渊博的学识，更为热爱真理，判断力更为明快，理解更为深刻，或者，笼统地说，表现出了许多理智的能力，而这使得我们相形见绌，那么我们便会立刻贬低他的优越之处，抹杀我们自己的肤浅，这样便变成我们更为优秀了。而这就是靠了恶语中伤、侮辱冒犯。因为粗野胜于雄辩，它完全使理智失去了光彩。如若我们的对手不在乎我们的攻击方式，为了使我们陷人以牙还牙的卑鄙竞争之中，那么我们就取得了胜利，获得了荣誉。真理，学识，判断力，理智，才能，都会令我们退避三舍，而极度的傲慢无礼则专擅其事。

如若有人胆敢敌视那些体面人，或他的才智已超过了他们集体的智慧，那么他们便会恼羞成怒，跨上战马予以还击；一旦发生争执，他们便茫然不知所措，不知如何回答是好。他们便到处寻找使用起来得心应手、击打便当的野蛮武器，所以，他们并非获胜者。很显然，人们以为这一荣誉的原则醇化了社会风气。而这一原则来自另一原则，它是整个骑士习俗的灵魂和核心。

第五，这一习俗就意味着，人们在一切冲突中为追回荣誉所诉诸的最高法庭，乃是体力的法庭，即残忍野蛮行为的法庭。所有粗野无礼的行径，严格地说，都得求助于残忍野蛮的体力较量；它宣告了理智力量与道义无力作出仲裁，宣告了必须以武力解决冲突。富兰克林把人界说为会制造工具的动物，而人的斗争由人类所持有的武器来决定胜负，武力的仲裁乃是无可改变的。这就是有名的原则“强权即公理”——当然，这就像说愚人即智慧一样，乃是同

样的反语。我们可以把骑士的荣誉叫做强权的荣誉。

最后，如果说市民的荣誉，就像我们以前所说的，对你我之间的关系极其审慎认真，信守诺言，承担义务，那么，在另一方面，我们现在所讨论的这种骑士习俗，所展示的乃是最高尚的慷慨精神。除了唯一的诺言——荣誉的诺言——不可以破坏外，除了不能损害我的荣誉外，就如人们所说——任何其他承诺都可以置之不理。即使发生了最坏的事情，甚至不守个人荣誉的诺言也极易发生，只要我们采用一般的方法——决斗，同那些坚持认为我们发过誓的人决斗，就能够保住自己的荣誉。只有一种债务，那是唯一的决不可以不偿还的债务——赌债，所以有人把赌债称之为荣誉之债。面任何其他的债务，你甚至可以肆无忌惮地去欺骗犹太教徒和基督徒，即使这样，骑士的荣誉绝不会因此而有丝毫的辱没。

不带偏见的读者将会立刻发现，在人类本性之中，这种不可思议的，野蛮而荒谬的获取荣誉的习俗，乃是毫无根据的，从健康的人生观来看，这也是毫无道理的。它所发挥作用的范围极其狭小，仅仅在于增加人的恶感，它仅仅为自中世纪以来的欧洲人所独有，而且仅仅局限于上流社会，局限于官员、军人以及模仿他们的人。无论是希腊人还是罗马人，对于这种荣誉习俗或原则都一无所知。在亚洲，无论是古代还是现代的高度文明的民族对此也闻所未闻。在他们之中，除了我们在开头所讨论的荣誉，再也看不到任何其他的荣誉。他们的行为便表明了他们自己，而不是靠别人摇唇鼓舌来甄别他们。他们认为，人的所言所行也许可以对他自己的荣誉有所影响，但绝不可能企及他人的荣誉。对于他们来说，打击不过只是打击而已——对马或者驴甚至打击得更为沉重——在某些情

况下，打击可能会让人愤怒不已并立刻要求报复；但打击和荣誉并没有任何联系，谁也不会对打击或侮辱性的语言，或是否要求决斗耿耿于怀。对于古人来说，他们的勇武精神及其视死如归的气概丝毫不逊于基督教欧洲的诸民族，希腊人与罗马人乃是地地道道英雄的民族，如若你愿意这样理解的话；但他们对决斗一无所知，如若他们有了决斗的概念，它也完全和高尚的人生没有联系；它只不过是唯利是图的角斗士，专事屠宰的奴隶，以及判罪的犯人，在罗马人的节日里，为取悦人们而轮番去和凶猛的野兽互相残杀时，表现出来的野性而已。基督教传人以后，角斗士表演已被废除了，在基督教的时代，他们的位置已被决斗所取代。决斗成了由“上帝的审判”来解决纷争疑难的方法。

如果说角斗士的搏斗是因为强烈欲望着壮观的场面而作出的残暴的牺牲，那么可以说，决斗则是所存在的偏见的残酷的牺牲品——牺牲的并不是罪犯，奴隶以及囚徒，而是牺牲的高尚和自由。

在完全摆脱了这些偏见的古代人的品质中，还有许多特点。如，当条顿的首领要求与马略决斗时，马略回复说，如若他活腻了，他可以去上吊；与此同时，他还委派一名老练的角斗士去进行了两次谈判。据普鲁泰克在地米斯托克利生平中记载，伏利比亚德是舰队的统帅，一次，他拿起手杖击打地米斯托克利，对此，地米斯托克利并不是拔出剑针锋相对，他仅仅说道：打吧！但得听我说。假如读者是位令人敬佩的人，他看到我们的无知会多么遗憾：我们并不知道，如若地米斯托克利这样做了，那么他麾下的雅典官员们便会整个地背叛他。有一位当代法国作家宣称，如若有人认为狄摩西尼是一位令人敬仰的人，那么，他的无知将会引起人们的讪笑，让人们感到遗憾；而且，西塞罗也不是一位正人君子。哲学家柏拉

图在《法律篇》中有一段话相当详尽地说到了 aikia，即“攻击”，清楚地告诉我们，古人绝不会将荣誉感与这一类事情联系起来。苏格拉底经常与人讨论，在讨论中常有人对他冷嘲热讽，苛薄无礼，苏格拉底极其宽厚地忍受这些。一次，有人踢了苏格拉底一脚，而他对此侮辱所采取的忍让态度使他的一位朋友感到诧异。苏格拉底说道：“你是否认为，假如一头笨驴不巧踢了我，而我应当仇视它呢？”另外一次，有人问他：“那家伙不是辱骂亵渎过你的人格吗？”他回答说：“不，他说的话并不是针对我”。[①]斯托伯乌斯保存了莫索留斯很长一段论述，我们可以从中看到，古代人是如何对待侮辱的。他们只知道求助于法律的帮助，不求赔偿人格的损伤，聪明的人甚至对诋毁中伤极其蔑视。如若希腊人被人掴了一个耳光，他会依靠法律帮助而得到赔偿；这在柏拉图的《高尔吉亚篇》里很明显，在那里我们可以听到苏格拉底的意见。我们还可以从卢西乌斯——维拉修斯的格利乌斯所做的说明中看到同样的观点，他极其蛮横无礼，如若在路上碰见罗马市民，便毫无原因地给他们一记耳光；但为了避免任何后果，他便让一名奴隶带上一小口袋钱，打人以后当即给那些被他的举动弄得目瞪口呆的人少许钱币，作为法律上的赔偿。

克拉特斯是一位著名的犬儒学派的哲学家，一次，音乐家尼可德罗莫斯打了他一记耳光，他的脸上立即肿起来，而且青一块、紫一块。克拉特斯在他的前额贴了一张标签，上面题写着，尼可德罗莫斯所画。对于这位长笛演奏家来说，这不啻是一件奇耻大辱。

---

① 第欧根尼·拉尔修：《名哲言行录》，第二章，第 21、36 页。——原注

因为他对全体雅典人尊之为守护神的人施予了如此暴行。[1]在给麦勒西普的书函中，塞罗普的第欧根尼告诉我们，他挨了雅典一帮酒鬼的一顿臭打，但他又接着写道："这是一件微不足道的事情"。[2]塞涅卡在他的《论心灵的安宁》的最后几章里，花了大量笔墨来论述侮辱，以便说明，聪明人谁也不会关心这类事情。在第十四章，他写道：如若一位聪明人挨了揍，他会干什么呢？当有人打了加图一个嘴巴，他干了些什么呢？——他并没有气急败坏，或报仇雪耻，或者回敬别人一个耳光，他对此只采取了置之不理的态度。"是的"你会说，"这些人一定是哲学家"——"那么你们是傻瓜吗？嗯？""不错，正是这样。"

骑士荣誉的整个习俗完全不为古代人所知，这是再清楚不过的事；其简单的原因就在于，他们对于人生总是抱着自然不带偏见的态度，而且避免使自己受到这些堕落可恶的傻瓜的影响。对于他们来说，一个耳光仅仅不过是一个耳光而已，别无其他，只不过是身体上受到轻微的伤害而已。相反，现在的人们则会大做文章，把它当作是一场空前的灾难，认为是悲剧的主题。例如，在高乃依的《熙德》，或最近反映德国中产阶级生活的喜剧作品中，把它叫做"环境的力量"的东西，简直就可以说成是"偏见的力量"。如若巴黎国民议会的某位成员被人打了一个耳光，那么这件事便会立刻传遍整个欧洲。我所列举的例子，即在古典时代人们对待这类事件的态度，也许不对体面人士的口味，那么，就像介绍一种解除毒害的药物一样，我可以向他们推荐狄德罗在其杰作《命定论者雅克

---

① 第欧根尼·拉尔修：《名哲言行录》，第六章，第 87 页。——原注

② 第欧根尼·拉尔修：《名哲言行录》，第六章，第 33 页。——原注

和他的主人》中讲述的德斯格朗先生的故事。那是现代骑士荣誉的一个绝妙的标本，毫无疑问，人们将会从这个故事中获得乐趣，并得到有益的启迪。

从我所说的可以显然得出，骑士荣誉的原则完全不是根源于人的本性。它只不过是人为的结果，其根源并不难发现：一旦人们使用拳头胜于大脑，一旦教士的权术紧紧束缚了人们的理智，那么产生它的时代就来到了。在中世纪，由于骑士制度的盛行而倍受赞扬。在这个时代，人们不仅让全能的上帝管理他们，而且要上帝为他们作出仲裁；一旦遇到疑难案件，便由仲裁法来判决，即上帝的审判，这就几乎毫无例外地意味着决斗；不仅贵族是这样，而且普通市民也是这样。莎士比亚在《亨利六世》中对此作过巧妙的说明。[①]所有的判决都得求助于武力——终审法庭（它似乎是法庭），即，上帝的裁决，这就意味着一场体力的较量。这就是说，我们的动物本性，已经夺取了理性在法庭上的位置。确定事情的是非曲直，并不是以人们的行为为准绳，而是依靠与他们相对抗的武力。事实上，骑士荣誉的原则直至今天也仍盛行不止。如若有人怀疑现代的决斗即起源于此，那么我们可以请他读一读J.B.米林根的杰作《决斗史话》（1849年出版）；而且我们甚至可以从这种制度的支持者们那里看到（这些人通常并没有受过良好的教育，也并非思想深刻），有些人把决斗的结果，看作是处理冲突事件的神圣判决，这显然是由于人们在这个问题上抱有传统感情的结果。

但我们得把来源问题弃置一边，必须弄清，这种原则的主要目的，就在于用肉体的恐吓来强取表面的敬意。而事实上，人们认为

---

① 第二幕，第二场。——原注

那太困难，以致于不能获得人们的尊敬；这就如同手握着温度计，使得水银柱升高，以为这样就说明了房间的温暖一样。事实上，问题的症结在于：市民的荣誉旨在于和睦友好地交往，其荣誉要受到他人意志的左右，他们认为我们完全值得信任，因为我们毫无条件地尊重他们的权利；而骑士的荣誉，相反，则规定我们必须使别人感到恐惧害怕，使得我们决定不惜以任何代价来维护自己的荣誉。

信赖感并不完全建立在人的诚实的基础之上，使人恐惧和让人信赖比较起来，前者更为根本。这一原则也许并没有什么不对，如若我们生活在一个自然状态的环境中，在这里所有的人都必须自我保护，并直接去维护他自己的权利。但在文明的生活里，国家会保护我们人身财产的安全，因此，这一原则便不再适用。在强权即公理的时代，它树立起一座孤独无用的废物，就像在精耕细作的田野中、在川流不息的马路上，甚至在铁路旁树起的年深日久的城堡和水塔。

因而，骑士的荣誉仍旧承认这一原则，它的应用范围只局限于人身攻击这一些琐碎事情，这些事情在法律看来只会受到轻微的惩罚，有时甚至完全无罪，因为只是一些鸡毛蒜皮的过错，有时只不过是开了个玩笑罢了。由于这一原则的适用范围受到局限，其结果是，它迫使自己夸大了对人的价值的尊重（这种尊重对人的本性或命运来说完全是外在的），它使这些欢欣鼓舞变为神圣的东西。因为在它看来，国家生硬地给予那些造成轻微伤害罪的惩罚太不够了，所以它得亲自出马，对挑衅者施予终生或大半辈子的打击，以惩罚他们。很显然，这一切完全依靠极度的狂妄心理，完全忘却了人的真正本质。这种心理要求他绝对免于一切攻击或非难。那些决意靠了蛮力去实现这一原则的人，宣告说，“逆我者

亡"，并以此作为他们的行为准则。这样的人，无论他们作何努力，都应当把他们逐出国土。

要缓和这种粗鄙急躁的狂妄心理，人们习惯于使自己在任何事情上都多加谦让。如若有两位勇猛无畏的人碰到一起，谁也不让步，那么，即使毫不足道的不和也会酿成一场辱骂，然后由辱骂而斗殴，直至性命相搏；而去掉中间的过程，立即诉诸于武力，乃是更有教养之人的作风。要诉讼于武力，就得有一套别致的正式手续；这些已经发展成一套严格精确的规章制度，这些合在一起，便构成一部最为庄重的滑稽剧——修道士们辉煌的庙宇竟然奉献给了一群傻瓜！如若两位无畏的人在一件小事上发生争执（重要事件由法律来处理），其中一位，即比较聪明的那一位，他当然会让步，这样他们就可以各自保留不同意见了。这还可以通过这样的事实来证明：普通的人——或者毋宁说社会的绝大多数人，他们并不承认骑士荣誉的原则，而让争执任其自然发展。和那些总数也许还不超过千数的上流社会相比，在这些人中，杀人犯要少出千百倍，他们对这一原则充满了敬意，甚至连斗殴也不经常发生。

据说，良好的社会习俗和风气完全是以这一荣誉的原则为基础的，以其决斗的方法来表明它是一座抵御野蛮残忍之攻击的堡垒。但是，希腊人，科林斯人以及罗马人都极其自信地夸耀，他们并没有任何骑士荣誉的妖魔支持，社会也照样美好甚至是天下大治，民风和民俗都极有秩序。在古代社会，妇女不像今天这样有着突出的地位，这倒是真的。而且，现在人们的谈话琐屑而无聊，它完全摈弃了古代人最富特色的有深刻见解的会谈。这一变化当然主要应归功于这种倾向的产生，即在今天的美好社会里，人们宁可

舍弃其他一切品性而只需勇气。事实上，个人的勇敢乃是一种极为不重要的德性，它只不过明显地标志着一种极次要的德性而已。的确，这种德性就连许多低等动物都胜过我们，你就绝不会听到有人说，“同狮子一样勇敢”，它离社会的标准还远得很。骑士的荣誉为不诚实和邪恶，而且也为卑劣的野蛮行径提供了可靠的庇护，它所需要的只是尊敬和粗野无礼。人们的缄口不语常常掩盖了这种粗鄙野蛮的行为，因为绝不会有人甘愿冒着断头的危险去指责更正这种行为的过错。

我说过这些以后，人们便不会奇怪了：恰好在政治、金融方面并没有什么令人敬佩的民族，决斗倒使得他们嗜杀成性的热情达到了无可复加的程度。这样的民族在个人生活和家庭生活方面是什么样的情形，我们把这个问题留给那些有过亲身经验的人们去解决吧。他们的温文尔雅以及社交的修养长期由于他们不再存在而引起人们的注意。

这样的托词是不会有什么真理可言的。这就要求更为公允的意见，可以说，你冲着一条狗咆哮，它也会向你狂吠。如若你宠爱它，它便会向你摇尾乞怜；恶有恶报，任何鄙视或仇恨的表示都会招致他人的恼怒怨恨，这是人的本性，正如西塞罗所说：“有些东西被忌妒的利箭深深射穿，甚至聪明富有的人在痛苦的地方都能发现它的创伤。”除了少数个别的宗教教派，世界上没有任何地方，能够对侮辱与攻击处之泰然，对此，人们最自然的要求，不过是要求对冒犯者给予相应的报复，绝不会走到极端致人于死地，以作为对攻击其他虚伪、愚蠢、懦弱之人的适当惩罚。德国从前“以血报复攻击”的理论，乃是骑士制度时代的令人作呕的迷信。无论如何，对于侮辱，报复来自于忿怒，并非出于这种荣誉的责任和义务，而

骑士制度的提倡者则试图归之于这种责任。事实上，指责愈真实，诽谤便愈严重；很清楚，某一过失，如若切中他人要害，只要依稀一点暗示，便会得罪他人。若毫无根据，不着边际，即使最恶毒的谩骂，也不会让人动怒；所以，确信自己没有什么值得人们去飞短流长的人，便会蔑视它，如若有人这样做了，他将会处之泰然。而有关荣誉的理论则要求人们表现出一种他所不具有的敏感，并对他无法觉察的侮辱给予血腥的报复。一个人应当尽量避免给敌对的人以白眼，从而表现出自己的不满，但他自己必须拥有自己的哪怕是肤浅的看法。

如若一个人对自己的价值具有真正正确的估计，那么，他便会对于侮辱无动于衷。如若他无法不讨厌侮辱，那么稍具精明和修养，便会使他不露声色，掩饰他的忿怒。如若他能够消除这种有关荣誉的迷信——我是指这样一种观念：有人受到中伤时，其荣誉便会消失殆尽，他一旦给予报复，其荣誉便会恢复；如若我们能够让人们不去这样想：恶行、粗野横蛮、傲慢无礼，会因为准备了给人赔偿，即用战斗来捍卫这一切，便有了合法的权益，那么，我们便会即刻得出一条一般性的意见：侮辱与轻蔑就像这样一场战争，遭受损失的人赢得了战争；这就像文森卓·蒙蒂说的那样，辱骂就像教堂里的队列，从哪里出发，还要回到哪里。如若我们可以让人们照这样的观点去看待侮辱，那么，我们绝不会为了证明我们的正确，说一些粗野的事情。不幸的是，如若我们想要以严肃的态度对待所有的问题，我们就必须得首先要考虑，这样会不会在某些其他方面得罪那些笨蛋。他们这号人，对于即使最不足道的小聪明也会大惊小怪，心怀不满；这是很容易发生的事情：那些具有聪明才智的人会受到那些除了狭隘与愚蠢外便一无所有的傻瓜的反对。假如

这一切都会像我们所想的那样，那么，理智上的优越性便可以在社会中占据它所应当占据的主导地位——事实上，现在把持了这一位置的，乃是体格上的优越性，它只不过是一种战斗精神而已，尽管人们不愿意承认这一点。两者交换的结果自然是，最优秀的人就更没有脱离社会的理由。这为引入一个温文有礼，真诚坦率的美好社会铺设了道路，这样的社会，毫无疑问，在希腊、科林斯以及罗马曾一度存在过。若有人想看看我所指的社会的样子，那么我希望他去读读色诺芬的《华宴篇》。

维护骑士荣誉的最根本的观点，无疑是：如果没有骑士荣誉的存在，世界将会成为一个极其嘈杂的场所。多么可怕的想法！对此，我作以下简单回答。在不承认这种习俗的人中，一千人有九百九十九人常常挨打或打人，但不造成任何命案；相反，在那些追随这种习俗的人中，一个巴掌也常常意味着将一方置于死地。下面我将更直接地来解释这一观点。

我经常试图找到一种站得住脚的主张，或者，即使是一个似是而非的根据也好——而不只是一些老生常谈——也就是说，找到一些确实的理由，来证明这一论点：一部分人怀着根深蒂固的自信，确认打人是极为可怕的事情。但我认为，无论是从人的动物本性来看，还是从其理性的角度看，要证明这一点将是一件徒劳无益的工作。一拳头永远都只不过是一个人尽其所能给予他人肉体上的不足挂齿的损伤的一拳头而已；所以，这除了只能说明他在体力或技巧上胜人一筹外，或者说，除了说明他乘人不备外，什么也不能证明。我们无论怎样分析也不会有任何进展。一个骑士把来自人手的打击看成是最邪恶的事情，而同样是这位骑士，如若被他的坐骑踢得凶狠十倍，当他强忍着疼痛，蹒跚着走开时，他却根本不

把这当作一回事情。所以，我在想，人手是祸根。然而，在一场战斗中，骑士可能被同样的手砍杀刺伤，他会确信不疑：他所有创伤不值一提。我听说剑面的拍打无论如何也比不上手杖的打击恶劣；而且，不久以前，军校的学员有可能挨其中一种器械的痛击，听说最高的荣誉便是授予骑士爵位。这就是我所能够发现的全部心理的或道德的根据。所以，对于我来说，剩下来要做的只是宣告，整个事情乃是有着深刻根源的过时的迷信，并举出更多的例子来表明传统的力量。我的观点会因为这一有名的事例而具有更充分的理由：在中国，用竹板抽打普通百姓，甚至抽打各个阶层的官员，乃是一种极常见的惩罚；这表明，在中国，甚至在高度文明的地方，人的本性不会按照同样的规律去发展。

正相反，不带偏见去看人的本性，就可以看出，人的打斗和猛兽的撕咬或有角兽的牴牾触进攻同样地自然。人也可以说成是打斗的动物。对于我们感官来说，一旦听说有人用口咬人，那就会令我们顿生厌恶之感；另外，对于人来说，挨打或打人都是极自然的家常便饭。这是完全可以理解的，如若我们是有教养的人，那么我们就可以采用相互克制的方法免于打斗。但是，强迫一个民族成某一特殊阶层的人把打斗看成是一场必然导致死亡和凶杀结局的可怕灾难，那就是很残酷了。在世界上有过多的十足的罪恶，以至于再也不能容忍我们通过想像中的灾难来夸大这种罪行，这种臆想会在人们的人生旅途中带来真正的灾难。然而这也正好是这种迷信的结果，而这就证明它自身的愚昧和危害。

在我看来，聪明的政府和司法机关，不会在民事或军事生活中以废除鞭挞这样的惩罚来助长这种愚蠢行为。他们以为这样做是在为人类谋福利，但事实上，他们目下的所做所为正好与此相反。

因为废除鞭挞只不过会加强这种残酷的可恶的迷信，对此已经有了许多牺牲品。所有的冒犯，除了最恶劣的冒犯外，打斗是显而易见的，因此，这也是一种自然的惩罚。不听从理性支配的人才会屈从于打斗。在我看来，对那些一文不名、无法缴纳罚金的人或因为没有他的服侍，其主人的利益便会遭受损失而无法监禁的人，施以体罚是完全合适而且公正的。反驳这一点是没有充分根据的，你只能拿“人的尊严”来应付——但这并不是从问题的清楚概念出发，而是出于我已指出过的、有害的迷信。整个事情的原因就在于这一迷信，这已被一件近乎可笑的事例所证实。不久前，许多国家的军纪中，鞭挞被棍击所取代。无论在哪种情况下，被罚的人都会产生痛苦，然而，他们都认为后一种方式不含有耻辱的成分，它无损于荣誉。国家对这种迷信推波助澜，与骑士荣誉的原则相互勾结，与决斗的原则狼狈为奸。与此同时，它又摆出一副姿态，装着要用法令来废除决斗，结果，我们自然而然地会发现，这种残缺不全的理论，即“强权即公理”，从中世纪那个最野蛮的岁月起，就已经影响着我们了。在十九世纪，仍然有着大量的生活浸透了这种影响——这是对我们的极大羞耻！现在真正到了该彻底消除这一原则的时候了。今天，人们连斗狗、斗鸡都不允许——无论怎样，在英格兰这是要受到刑事处罚的——但是，由于这一荒谬的迷信和可笑的原则，人们违背自己的意志陷人生死搏斗，这个原则强加给我们的义务，正像那些心怀狭隘的支持和拥护这一原则的人们所宣布的，便是去为着任何鸡毛蒜皮的小事而像角斗士一样互相打斗。我们可以学那些有语言纯正癖的人们的作法，把 duel（决斗）这个词换成 baiting（诱惑）这种说法，这个词的语义不是来自拉丁语的 duellum，而是出于西班牙语的 duelo，意思是遭受苦难、损

害和烦扰。

无论如何，我们都会放肆嘲笑这种愚蠢方式的过度迂腐。令人作呕的是，这一原则，由于其荒谬的习俗，能在国家的范围内形成一种权力，一种极容易被运动起来的权力，这种权力，只认强权不认公理，它飞扬跋扈，对于在它势力之下的上层社会实施暴戾的统治。它可以用最经不起推敲的借口提审他人，并且在当时当地对两人之间的生死之争进行审判，在此之前，它就已经在不断地寻找事端了。这是所有恶棍无赖的藏身之处。如若他只是我们正说到的上层社会的一分子，那么他就可能威胁甚至杀死最高尚最优秀的人物，他必定对他们心怀恶意。今天，我们的司法制度和警察治安制度绝不会让这些坏蛋在光天化日之下袭击我们，侵害我们的生命财产！这样的结果成了一种沉重的负担，压抑着上流社会的人们；这种负担，我是指，每时每刻人们的生命都要受到那些满脑子都是粗野、狂暴、愚昧而恶毒想法的无赖的威胁；两个童稚未开易于激动的孩子，仅仅因为发生了几句口角，便会受到伤残乃至于被杀害，这简直是穷凶极恶。

在国家范围内的这种暴戾势力，以及迷信的力量，可以通过这一事实而看到：由于挑衅者地位的优越或卑下，亦或任何其他造成人们地位差别的东西，那些无法恢复其骑士荣誉的人常常因为极度绝望而自杀，从而导致一种悲喜剧式的结局。如若人们发现事情的结局和事物的逻辑结果相矛盾，那么人们便明白，这一事情乃是错误而荒谬的；在这一点上，我们的言行也是荒谬绝伦的。因为一方面任何官员不得参与决斗，而另一方面，如若有人向他们挑战，而他拒绝应战，那么他便会受到解除职务的惩罚。

在这个问题上，我将更为坦率地分析问题的实质。在一场合

理的战斗中，以同样的武器杀死对手，与施放暗箭杀死敌人，两者之间的最大区别(人们常常强调这一差别)完全是从这一事实推论出来的必然结论，即，我以上所说的在国家范围内的权力，只承认强权，而不承认其他一切，这就是，力大者有理，并求诸于上帝的审判，以此作为整个习俗的基础。因为要在一场合理的战斗中杀死敌人(这只能证明人们在力量上或技巧上的优秀)，要证明行为公正，就必须得假定强权者的理便是公理。

但事实是，如若我的对手不能保护自己，那么便给我提供了杀死他的可能，这并不意味着符合公理。公理，即道德的正当理由，完全依赖于我取他性命时的动机。甚至可以假定我有充分的杀人动机，而没有置人于死地的理由，这完全取决于我是否比别人射击得更准或击剑击得更好。无论如何，它和我杀人的方式，和我是从前面还是从后而攻击对手毫无关系。从道德的观点看，力大者的权力并不比技巧更熟练的人的权力更有说服力。如若要奸诈地谋杀一个人，人们便会使用技巧。如若这样，强权和技巧就同样地成了公理，例如，在决斗中，这两者都起了作用；因为伪装不过是奸诈的另一名称而已。如若我认为我取人性命在道德上是公正的，那么试图先弄清别人是否比我更精于射击和剑术那是愚蠢的。如若他更精于此道，那么他不仅将会欺骗凌辱我，而且还将剥夺我的生命。

卢梭认为，洗刷耻辱的恰当方法，并不是和冒犯者进行决斗，而是去暗杀他，——但是，他只是在《爱弥儿》的某一卷中，以一个难以理解的小注，极其谨慎地暗示了这个观点。这说明哲学家本人完全受到了中世纪这种骑士荣誉之迷信的影响，即，他认为，如若有人指责你撒谎，那么谋杀他便是正当的；同时他一定知道，所

有的人，特别是他自己，都让人有理由说他无数次地撒过谎。

认为杀死对手是公正的，这是一种偏见，只要在公开的竞争中，在使用同样的武器时存在这种偏见，很显然，它便会把强权当作公理，并把决斗当作是上帝的干预。勃然大怒的意大利人，在哪儿碰到对手，便会在哪儿打起来，并会毫不客气地杀死他。总之，他的表现坚定而自然，可能他更聪明，但他并没有决斗的人恶劣。如若有人说，我在决斗时杀死对手乃是正当的，因为他在那时也正要尽力杀死我；那么我可以回答他说，正是因为你这种决斗的要求，才使得他不得不保护自己，由于相互之间都得进行自我保护，所以决斗的人就得找到一个似是而非的借口以便凶杀他人。我宁愿凭藉着法律的原则即“勿故意为恶”来判断行为的正当与否，因为决斗双方相互间都同意把自己的生命托付给法律。

无论如何，通过表明受伤害一方在意志上不情愿受到伤害，就已经批驳了这一论据；因为正是这种残酷暴虐的骑士荣誉的原则，由于其荒谬不堪的信条，而至少强迫性地把人拖入了一场血腥的争斗之中。

关于骑士的荣誉，我讲得相当地多，但我有充分的理由这样做，因为在这个世界上，人们道德堕落，理智丧失，这个奥革阿斯的马厩[1]只有用哲学的扫帚才能清除干净。有两件事物，比任何其他东西，更使得现代生活的社会结合方式不适宜与古代生活的结合方式相比较，这两者给我们这个时代带来了黑暗、阴郁与不幸；而古代人的社会结合方式，则有如生命的初期，新鲜而自然，它完

---

[1] 奥革阿斯系希腊神话中厄利斯国王，他有数千头牲口，而厩房有30年未打扫，因此，奥革阿斯马厩转义为非常肮脏的场所。——译注

全是自由的。我说的是现代荣誉和现代弊病，"一对高贵的搭档!"这两者相互勾结，危及所有的生活关系，无论是公共关系还是私人关系。特别以现代弊病的影响尤为深远，它不仅仅只是一种生理的疾病，而且是一种道德的弊病。从在朱比特的箭袋中发现毒箭的时代起，男女关系之中就渗入了一种挑拨离间，相互敌视，穷凶极恶的因素，就像在他们的相互交往的经纬线中编进了一缕令人恐惧和怀疑的不吉祥的线。它间接地动摇了人类友爱的基础，多少要对整个人生的进程发生影响。但是这与我们现在将要进一步研究的问题无关。

骑士荣誉原则产生了与此类似的影响，然而这种影响发生在其他范围，——即为古代社会所完全不知的严肃的滑稽戏；它造成了现代社会呆板木讷，阴郁悲观，胆小羞怯，迫使人们时刻为自己所说的每一句话提心吊胆。这还不是全部。这一原则乃是万能的弥诺陶洛斯牛①。它每年要从一些高贵的家庭找来一大批孩子，作为它的贡品，这些孩子并不仅仅来自某一个国家，而是来自于整个欧洲。现在已经到了该彻底打击这种愚蠢制度的时候了；这就是我现在所努力要做的事情。但愿现代世界的这两个怪物在本世纪末会寿终正寝!

我们希望能找到某种防止其中之一即现代荣誉的医治方法，而且，希望通过哲学来纯净我们的观念，消灭另一个即现代弊病；因为只有通过清除我们的观念，才能根除邪恶。各国政府都试图通过立法来这样做，但失败了。

---

① 弥诺陶洛斯牛是住在克里特岛迷宫里的人身牛首怪物，每年要吞噬由雅典送来的七对童男童女，后为忒修斯所杀。——译注

如若它们真想消除决斗制度，如若伴随着它们的努力而来的微不足道的成绩，只是因为它们无力对付这种邪恶，那么我倒不在乎建议以法律来取得我准备担保的事情的成功。这不会有任何酷刑，它不需要断头台、绞刑架或死刑便可以推行。它只是一枚小小的顺势医治的小药丸，没有任何副作用。即如若有人向别人挑战或应战，那么让下士把他带到禁闭室，在光天化日之下打他十二棍；军士或职位低的人则打六棍，如若已经发生了决斗，那么就应当按照惯例进行刑事诉讼。

一个人有了骑士的概念，他也许会反对说，一位体面人如若受到这样的惩罚，那么他可能会开枪自杀。对此，我认为，对于这样一个愚蠢的家伙，让他自杀比让别人杀他好得多。但是，我清楚地知道，政府不会在制止决斗的事情上真正卖力，有那么多行政官员和军官（除了地位最高的那些人外），对他们的服务，只付给少得不能再少的报酬，这种不足便要由荣誉来补偿，而荣誉又由爵位和勋章来体现，一般说来，由等级制度来代表。所以说，决斗对于那些有地位的人来说，无疑是极其经久耐用的身外之物；所以，他们在大学里就接受训练来了解这一点，一旦发生任何偶然事件，人们便用它来制造流血事端，正好是对这种不足的补偿。

刚讨论完这个问题，在这里我顺便提一下国家荣誉的问题。国家的荣誉，乃是所有作为一个整体的民族的荣誉，由于这里不存在什么可以申辩的法庭而只有武力的法庭，由于所有的国家都必须准备着维护自己的利益；所以，国家的荣誉就在于形成一种意见，人们不仅应当去坚信这种意见（即它的信誉），而且还应当敬畏这种意见，绝对不允许对它的权威进行丝毫的攻击。事实上，它不

过是市民荣誉和骑士荣誉的杂拌而已。

5．名声

我们把名声放在评价人生这一栏目内。下面，我们来谈谈这个问题。

名声和荣誉是一对孪生兄弟；就像卡斯托耳和波鲁克斯[①]这一对双生子，一位终有一死，面另一位则是不朽的。名声是不朽的，而荣誉则是短暂的。当然，我所说的乃是最名副其实的名声，即在这个词的严格意义上所说的名声。的确，有许多名声，有的名声就是朝生暮死、极其短暂的。荣誉仅仅与期望人们在同样的环境里所表现出来的品质有关，而名声只关涉到任何人都无法要求的一些品质，荣誉具有这样一些品质，每个人都有权认为这些品质为自己所有，而名声则是这样一些品质，这些品质需要让别人来评价。所有了解我们的人都会知道我们的荣誉，而名声则传到哪里，它就预先使哪里的人们了解我们。所有的人都可以要求荣誉，但几乎没有什么人可以要求名声，即使可以，也只有依靠非凡的成就，才可以取得名声。

这些成就有两类，行为和作品。所以，对于名声来说有两条途径是敞开的。在行为这条途径上，主要需要的是高尚的心灵，在作品这条途径上，需要的则是杰出的才智。两条途径各有利弊，其主要差别就在于，行为是转瞬即逝的，而作品则是不朽的。如若行为并不高尚，那么行为的影响便只会维持在短暂的时间里，而天才的

---

① 希腊神话中两个友情深厚的孪生子。——译注

作品对人的影响，在整个一辈子都是有益而且高尚的。就行为来说，所能够保持下来的一切只是记忆，而且这一切也会随着时间的流逝而日益淡薄、模糊，乃至于最后被完全忘却；除非历史又使得旧事重提，使得往事历历在目，乃至于成为永恒的记忆，传给子孙后代。作品自身是不朽的，一旦写了下来，它便会获得永恒的生命力，我们说到亚历山大大帝，只不过是一个名字和史料而已，但柏拉图、亚里士多德、荷马、贺拉斯则是活生生的，他们在今天仍然和在他们活着的那个时代一样在对人类产生着影响。《吠咤经》及其《奥义书》在今天也仍然和我们在一起，但当时的行为，在今天连蛛丝马迹也寻找不到了。

行为还有另外一点不足之处（为此，行为付出了艰苦的代价），这就是，行为取决于可能发生的机遇。因此，行为所赢得的名声完全不是来自行为的内在价值，而是根源于一些碰巧使得行为身价百倍并使其披上光彩的条件。而且，行为所赢得的名声，如在战争中所赢得的名声，如若属于个人，则要取决于少数几个证据的证明，而这些证据并不总会都出现，即使出现，它们也不总是公正的观察者。但这一不足被这一事实抵消：行为具有实践特性的优势，所以行为能被一般的人所理解。一旦事实得到了正确的报导，那么人们便会得到公正的待遇；事实上，如若我们不能适当地了解到行为背后的动机，我们就不可能了解任何行为，离开了造成一行为的动机，行为就不可能得到真正的理解。

作品正好与此相反，作品产生出来并不依赖机遇，而是完全取决于它们的作者，从作者的本质和目的上说，无论他们是什么人，只要他们活着，他们就能保持如一。而且，要恰当地鉴别一件作品并不容易，它们的名声愈大，则评价便愈困难。一件作品常常没有

人能够理解，常常得不到公正或正直的评论。但它们的名声并不取决于某一次评论，它们可以通过其他的评论来建立自己的名声。相对于行为来说，我已经说过，流传给后人的只有一种记忆，而且仅仅是以传统的方式；而作品传给后人的乃是它们自身，除非它们的某些部分给弄散失了，如若是这样，这也无损于事实的真相，原先对它们所抱有的偏见，会随着时间的流逝而消失。而且常常只有经过漫长的岁月，人们才能够真正评价这些作品。异常的作品会引起特殊的评论，而且对于这些作品的评价会不断地进行，这一切综合起来就会形成对作品的深刻理解。虽然有些时候，要经过数百年的时间才能形成这种理解，此后无论时间如何流逝，对作品的评判也不会被推翻。因此，一部伟大的作品，必然地会建立起不朽的名声。

作者们是否能活着看到他们的名声，这要看机遇如何。他们的作品愈高尚，愈重要，则他们看到他们自己名声的机会便愈少。塞涅卡有一句格言精妙绝伦：名声追求功勋正如影随形，有时在前，有时在后。他还评论说："虽然普遍的沉默，表明了同时代人们的妒忌，但仍会有人不带偏见来评价作品。"根据这个说法，很显然，在塞涅卡那个时代，就有那么一些流氓无赖精于压制有价值的东西，恶毒地无视它的存在，并且对公众将优秀的作品藏匿起来，以便使低俗的作品流行于市。即使在今天，有人时常以保持缄默的密约来表示嫉妒，而且它被看作是一门高超的技巧。

一般说来，如若一个人的名声愈持久，则它来临得愈迟，这已成为通则。大凡所有杰出的作品都需要时间来展开，它流芳于后世的名声恰如栎树，成长得十分缓慢；那些只能盛极一时的名声，就像一年一枯荣的草木，来也匆匆，去也匆匆，而虚名则如昙花一

现，转瞬即逝。

为什么？其原因就在于，一个人愈是为后人所拥有，换言之，他愈是属于人类，那么他便愈易为他的同时代人所不容；因为他的作品并不是准备写给他们看的，而只是把他们作为整个人类的一部分时为他们写的；在他的作品中没有丝毫引起他们所注意的让人熟悉的色彩；所以，他所做的一切，由于被同代人视为怪谲而不能为人所认识。

人们更欣赏在自己短暂的时间里有过多种经历的人，喜欢具有时代气息的人，喜欢那些属于同一时代，生于斯而且死于斯的人。

文学艺术的通史告诉我们，一般来说，人类心灵的最高成就的取得从一开始就不是顺利的，直到它们引起了天才们的注意，才摆脱了默默无闻的窘况，由于伟大的理智赋予给它们的权威，由于天才们的影响，它们赢得了它们所保持的地位。

如若有人寻找其中的奥秘，那么人们将会发现，人们最终所真正能够理解和欣赏的事物，只不过是一些在本质上和他自身相同的事物罢了。迟钝的人喜欢迟钝的东西，普通人喜欢寻常的事物，观念混杂的人对混乱的思想有兴趣，愚蠢的事物会引起根本没有脑子的人注意；而最优秀的人，则喜爱他自己的作品，因为在他的作品中完全体现了他自己的性格。这一真理就同记忆力惊人的埃庇卡摩斯一样古老，他说："如若有人孤芳自赏，我们绝不会惊奇，我们认为他们是完全正常的，对于狗来说，世上最好的东西莫过于一只狗，牛认为最好的东西是牛，驴认为是驴，猪认为是猪。"

要推动一件轻微的东西，使用最强健有力的手段是徒劳无益的。因为不急速出击，并竭尽全力击中目的，而且毫不费力，也不

拿它自己作为冲力的工具，那么它很快就会落空。对于伟大而高尚的思想，对于天才的杰作，一旦只有那些卑微、邪恶、堕落的心灵来欣赏时，这真是一件在任何时代都会令聪明的人们悲哀的事情。约瑟的儿子耶稣宣称，“对一个愚人讲故事，就像对一个昏睡者说话一样：当故事说完，他会问‘你说的是什么呀？’”[①]哈姆莱特说：“欺诈的话语在愚人的耳里沉睡”。[②]歌德也说过同样意思的话：愚蠢者的耳朵嘲笑最聪明人的语言。我们不会因为人们愚昧而泄气，因为将石头抛进沼泽里是不会发出回响的。

利希滕贝格问道：“当头和书碰撞时，发出的是空洞的声音，那么它还是一本书吗？”他还说：“这样的著作就像一面镜子；如果一头蠢驴照镜子，就不可能从里面看到圣徒。”我们应当牢记老盖勒特精彩而且令人感动的悼词：最好的礼物极少有人欣赏，绝大多数人把邪恶误认为善良，——没有任何东西能够防止每天的邪恶，它就像瘟疫一样，无可医治。只有一件事可以做，尽管那是多么困难！——愚蠢的人必须变得聪明起来——而这从来没有发生过。他们从不知生命的价值，他们只知用眼睛而不知用心灵去看世界。由于善良并不为他们所知，所以他们沾沾自喜于一些细枝末节的事情。

理智的无能，再加上一些在任何地方都发挥作用的东西，即人类精神的卑劣，在这里，它采取了忌妒的形式，这样，就像歌德说的那样，理智低下的人无法认识和欣赏所存在的善。人所赢得的新的名声，使他重又出人头地，而他的同伙则相应地变得卑微起来，

---

① 《圣经外传》，第二十二章，第八节。——原注

② 《王子复仇记》，第四场，第二部分。——原注

一切显著的功劳都是以牺牲那些没有功劳的人为代价而取得的。歌德在《西东胡床集》中说过类似的话："赞美一个人便是贬低另一个人。"我们看到，无论是杰出的人，还是平庸的人，亦或绝大多数的普通人采取什么样的形式，他们都会联合起来反对功绩，密谋、策划抵抗它，如果可能的话便压倒它。这个联盟的口令是打倒功绩。那些自己已经取得了某些成就、享受着某些名声的人就不再关心新的声誉了。因为新声誉会使他们的名声相形见绌。所以歌德说："如若我们的生活必须要靠别人的恩赐，那么我们就不可能再活了；人们都愿望自己是举足轻重的人物，他们乐于藐视我们的存在。"

相反，荣誉总是能得到美好的赞赏，它不会受到妒忌的诋毁，如若找不到充分的证据说明一个人并不拥有荣誉，那么，他便会被认为是有荣誉的人。虽然人们妒忌名声，但人们又必须建立名声，授予要求名声的人们以桂冠的法庭，从一开始就对申请者带有偏见。我们可以随时和所有的人分享荣誉，而名声则遭受侵犯，而且人们愈接近它，它便变得愈不可企及。而且，如若阅读某种著作的人数愈多，那么这本著作所赢得的名声便愈大，所以学术专著的作者，和那些仅仅为了让读者消遣娱乐的作家比较起来，其知名度要小得多，而哲学家做一名知名的作家则更是难上加难了，因为哲学家的著作旨在于求得一些模糊不清的结论；同时，从功利的观点来看，它是完全无用的；主要是那些自身即在这个领域中耕耘的人，才对哲学著作发生兴趣。

所以，从我所说到的赢得名声的艰难来看，很清楚，那些并不是出于对他们专业的热爱，也不是因为在研究中所得到的愉悦，而是因为野心勃勃而勤奋努力的人，极少或绝不可能会给人类留下

不朽的作品。那些追求善良而纯真的事物的人，一定会避免邪恶的东西，并且会时刻反对群氓们的意见，甚至蔑视它以及他们的罪魁祸首。这句话极为精当，追求名声的人名声回避他，回避名声的人名声追求他；一些人投合同时代人的胃口，一些人则无视它。

赢得名声虽然困难，但是，如若一旦得到名声，要保持它则易如反掌。名声是与荣誉直接相对的，每个人都可能被认为是有荣誉的。人们不必去谋取荣誉，因为它就如同没有一样。而要保持它是何等之难！因为仅仅一件单独的拙劣的行为，就可以使荣誉无可挽回地毁于一旦。但是，名符其实的名声绝不会消失泯没；其原因就在于，获取名声的行为或作品乃是不可磨灭的。名声属于它的创造者，尽管他并没有重新做任何与这名声相配的事情。名声消失了，或久享盛名而失却名声，这只证明这种名声乃是虚假的名声；换言之，他不配享有这种名声，这种名声的获得乃是由于对他的作品作了过高的估价；这并不是说黑格尔所享受的那一类名声，利希滕贝格把这种名声描述为："由一小撮狂热的大学生大吹法螺吹出来——一群空虚的脑袋瓜子发出的回响——这种名声就像意志一样，让后人耻笑，人们可以在这里碰见一些稀奇古怪的字眼所组成的结构，在这精美的鸟巢里安息着很久以前飞翔过的鸟儿，当子孙后代敲开这座流俗因袭的腐朽建筑物的大门时，会发现里面一无所有！——那不过是一处邀请路人的毫无思想痕迹的地方而已。"

事实上，名声只不过是与他人比较而言的一个人的本质而已，事实上，这种性质是相对的，所以它只具有间接的价值；因为一旦其他人成为名人，那么自己的名声就会烟消云散。只有一个人在任何情况下都拥有的东西才具有绝对的价值，——在这里，我是指

一个最直接的以及在他自身的意义上是什么，拥有了高尚的心灵和杰出的才智，而不只是名声；拥有那真正有价值的东西，才会构成我们的幸福。人们尊敬的并不是名声，而是使人名扬四海的东西，这就是真正的本质的东西。名声只不过是一种偶然的东西而已，它主要是作为一种外在的标志影响个人，能够使人更加坚定他自己的自我评价。如若是没有遇到能够反射它的物体就看不见，天才也只有当他的名声在外沸沸扬扬的时候才能得到确认。但是名声并不能代表真正的功勋，因为人们即使没有功勋也能得到名声；这就像莱辛说的："有人得到了名声但并不相配，有人应当名声卓著却默默无闻。"

仰仗别人的思想来确定生活的价值，这种生活方式是可悲的。但是，如若人生的价值就在于名声，即赢得整个世界的喝彩的话，那么英雄和天才的人生就是这样的方式。所有的人都是为着他自己而活着，所以，人生的目的主要是他自己。他是什么，以及他生存的整个方式，与其说与其他人有关系，倒不如说是与他自己有关系。所以，如若他在这个方面别无所长，那么他在别的方而也不会有所长。别人对他的生活方式所形成的观念乃是次要的，派生的，最终只能极其间接地对他产生影响。除此之外，对于自己的幸福来说，依靠别人的头脑乃是一种不幸，靠了别人的头脑也许会得到一种幻想的幸福，但那绝不是真正的幸福。

在这座世界名人的圣殿里，真是鱼龙混杂！——将军，大臣，庸医，骗子，舞星，歌星，百万富翁，犹太人！在这座殿堂里，人们的赞誉愈真诚，那么人们的敬意便愈赤诚，这座殿堂热心于这样的极少数几个优秀的人物，而不是为着高尚的灵魂和高度杰出的理智，这些只能够从绝大多数人那里赢得口头上的称赞。

从人类幸福的观点来看，名声只不过是投合那些贪恋着傲慢与空虚之人的口味的稀有精美的佳肴——这种贪欲虽然被小心地隐藏起来了，但实际上毫无节制地存在于所有人身上，也许以那些满心巴望着不惜任何代价使自己扬名显声的人最为强烈。这样的人一般来说，在走运之前，必须寻找变化多端的时机，让他们自己的价值接受检验，并让其他人明白他们是什么样的人；但是直到那时之前，他们感到他们正在遭受到某些隐秘的不公正的待遇。[①]

但是，正如我在这一章开头所解释的，不合理的价值是建立在其他人的评价的基础之上的。它和真正的价值是不相称的。霍布斯对这个问题有一些极强烈的看法，无疑，他的观点是十分正确的。他写道，"当我们和别人相比较，并得出结论说，我们认为自己更优秀时，精神的愉悦和某些心醉神迷的欣慰便会油然而生"；所以，我们很容易理解总是和名声联系在一起的这种地道的价值，就像那些损失了的东西一样，只要我们有丝毫想得到它的念头，我们就会感到这种牺牲品的价值。弥尔顿在《列西达斯》中说：

名声是兴奋剂，它玷污了高尚的心，
使纯洁的灵魂
蔑视快乐，过着辛劳的日子。

他还说：

要攀上这个顶峰是何等困难，
名声的辉煌殿堂在那远处熠熠发光。

这样我们就会明白，何以世界上最空虚的人总是喋喋不休地

---

① 我们最大的快乐，包含在受人敬重之中。但是，那些敬重我们的人，即使他们有种种理由来敬重我们，他们也会延缓表达他们的这种感情。只要其他人能让他独处，而无论他如何真诚地去敬仰他自己，他因而也就是最幸福的人。——原注

谈论着荣誉，并对它有着绝对的信仰，把它看作是伟大行为和不朽作品的刺激物。但是，无可置疑，名声所扮演的角色只是其次的东西，仅仅只是一种回声和反映——就仿佛一个影子或一个标记——亦即价值的回声和反映而已。不论怎么说，引起敬佩的必定比敬佩自身更有价值。事实上，使得一个人幸福的，并不是名声，而是带给他名声的东西，是他的功绩，或者，更确切地说，是导致他的功绩的性情和能力，而无论这种性情和能力是道德上的还是理智上的。一个人天生的最好的方面，必定对他自己而不是对其他人是极其重要的；而对它的反映，亦即存在于其他人脑子中的看法，只能以极其次要的方式影响到他。应当得到名声而没有名声的人拥有幸福的最重要的因素，幸福能够使他从别人的缺陷中得到宽慰。使我们真正产生妒忌的，并不是由那些无能的群氓和昏头胀脑的人们所认为的伟大的人，而是那些自己真正伟大的人；他的幸福并不在于后人如何传颂他，而在于他创造了有价值的思想并被人们珍藏起来，在千百年后人们仍然研究他的思想。

此外，如若有人这样，那么他就拥有了某种不可剥夺的东西，这不像名声，它完全取决于他自己。如若一个人的主要目的就是要得到别人的赞美，那么他就没有什么值得赞美的。虚名正是这样，即他得到了名声，但他不配这名声；享受名声的人把名声当作他的生命，但他并不具有赢得名声的坚实基础，名声只是这种基础的外在可见的标志。虚名一定会使徒有其名的人对自己不满，因为虽然这种假像可以产生自爱，但一旦他到了那从未意欲达到的高峰，他就会头昏目眩，或者把他自己看作只是一个冒名顶替者，他害怕被人随时发现，害怕有价值的东西成为泡影，他会在聪明人的脸上看出这样的意思——他真像那些靠伪造遗嘱而获得财产的

人。名符其实的名声，死后才来临的名声，是接受名声的人绝不会听到的，然而我们仍然认为他是幸福的人。

他的幸福就在于他拥有使他赢得名声的真正品质，一旦机会允许，他就会发扬这些品质。为了专心于他所喜爱的研究，他必须要有闲暇，使他只要愿意便可以进行研究活动。这是唯一需要花费精力以取得桂冠的工作。

伟大的心灵或健全的理智能使我们幸福——当理智在它的作品上打上深深的烙印，理智便会在未来的世纪受到赞扬——那使他幸福的思想，将会留芳百世，无数代心灵高尚的后人连绵不绝地研究他的思想。只有在死后才得到名声的人，才真正配得上这名声，这就是名声价值的报答。注定要赢得名声的作品，是否能在作者活着时就得到名声，那只是侥幸的事情，但并不十分的重要。因为一般的人并不具有对自我的鉴赏力，而且也绝对意识不到创作一部伟大作品的艰难。人们总是受权威的摆弄，在他们那里，名声被弄得泛滥成灾了，这意味着，百分之九十九的人单凭信仰便可得到它。如若一个聪明人活着时便闻名遐迩，那么他是不会太在乎这名声的，因为那不过是一些声音的回响而已，只要某一天的一个偶然的机会便可以使他名声大振。

一位音乐家，如若他知道了他的听众几乎全是聋子，这些聋子为了掩饰他们的耳聋，一旦见到有一两个人欢呼便立刻起劲地鼓掌，那么他还会为听众的高声欢呼而高兴激动吗？如若他知道这两个人是因受贿而为最蹩脚的演奏者高声喝彩时，他又会作何感想呢?!

这样我们就能够很容易理解，为何同时代人的赞誉极少能够成就不朽的名声。达朗贝对著名的文学家有一句绝妙的评语，他

说，在文学这座殿堂里，住着一些伟大的死者，他们活着时在这里毫无地位；还住着一些活人，但随着死神的降临他们便立刻被赶出了这座圣殿。我顺便说一句，为活人树立丰碑就等于宣判后人无能评价他。如若有人碰巧看到了自己的真正的名声，那么这对于年轻人来说是极其稀少的事情，虽然音乐家和艺术家是个例外。对于哲学家来说，那是极少有的事情。我们可以从那些因为其著作而闻名的人物的肖像就坚信这一点，因为大多数肖像只是按照取得了巨大名声的人物来画的；一般来说，画家们都把他们画成满头华发，如果是一位活着的哲学家，则更是这样。从幸福主义者的观点来看，这是极其恰当的安排，因为对于一个注定死亡的人来说，既年轻同时又出名，那就太过分了。生活就像贫困时的情形，愈宝贵的东西便一定会愈加珍惜。年轻便足够了，年轻以它的所有为满足。但是，当人们成为老朽，生活的快乐和消遣就像秋天的落叶，一去不复返了，也就在那时，名声才像冬青树一样开始萌芽。所以，名声就像整个夏季都在成长而只是到圣诞节才能享用的水果，一想到在年轻时已经把全部的活力都灌注到了至今仍然年轻的著作中去了，到了老年，再也没有什么比这种感觉更能让人宽慰的了。

最后，我们主要来解释一下因各种理智的追求而得到的那些名声，因为我的评价与这类名声的关系更为直截了当一些。

我认为，从广义上说，杰出的理性就在于形成理论，亦即对某些事实进行重新组合。这些事实可能千差万别，但这些事实愈容易认识，愈是属于我们日常经验的范围之内，那么，使它的理论化而赢得的名声便愈益意义重大。

例如，如若所谈到的这些事实属于某些特殊的科学分支，如物

理学、动物学、植物学、解剖学，或古代作家的残篇，用一些人所不知的字母所书写的难以破译的碑文，历史上的疑难点，要赢得这种名声就得对各种材料事实加以勘正。但那些研究这些学问的人并不具有这样的名声，只有极少的人从事这样的工作，而绝大多数人则过着闲散的生活，他们对于在某些特殊的知识领域里名声卓著的人心怀妒忌。

如若这样的事实就像大家所了解的那样，如：所有的人都具有人类心灵或人类心智的基本特点，我们就会看到真正的自然的力量在不断发生作用，或看到自然规律的一般过程，那么，传播说明这些现像的新颖而正确的理论所得到的名声便会及时地传遍整个文明社会。因为，如若这样的事实能为所有的人所理解，那么这种理论也能为一般的人所理解。但名声传播的范围取决于所克服的困难，这些事实愈为一般人所熟知，那么形成一种新颖而正确的理论便愈难，因为这些事实盘据着绝大多数人的头脑，要说出以前从来没有说过的道理几乎不可能。

另一方面，不容易为人们所接受的事实，只有在经过大量艰苦卓绝的奋斗才能为人们所接受。这样的事实几乎都可以进行重新组合并形成新的理论；所以，如若将健全的理解力和判断力运用到这些事实——这并不需要极高的理智能力——人们便可以轻而易举地侥幸地得到关于这些事实的新颖而正确的理论。但是知道这些事实的人并不具有这样的名声，无可置疑，如若仅仅为了了解这些事实，要回答这一类问题需要进行大量艰苦的研究工作，在赢得了举世瞩目的名声这条途径上，甚至根本不需要付出任何劳动也能领会这些事实。但是，一个人所付出的劳动愈少，需要的天赋或天才就愈多；在这些才能和艰苦的研究工作之间，无论是就它们自

身的价值来说，还是就它们所受到的重视来说，都是不可能进行比较的。

所以，那些认为自己具有健全的理智和判断力但又并非天才的人，并不害怕艰苦的研究工作。只有依靠勤奋努力，他们才能使自己超越群氓。群氓也经常看到所发生的这些事实，但这一切在他们看来都是孤立的。而通过艰苦的学习，则可以理解这些。

这个领域少有竞争的对手，只有有节制力的人才可能找到机会，发现既新颖又真实的理论，而他的发现的价值，部分地取决于他所面临的事实的难度。但是，来自于具有专业知识的同行的赞扬声，对于遥远的大众来说太过于微弱了。如若我们深究这类名声，我们就会终于明白，毋需形成自己的理论，只要接触到了那些极艰难的事实，便可以奠定这种名声的基础。例如，在那些遥远而陌生的国度里旅行的人，靠了他的见闻，而不需仰仗他的思想和观感便能建立名声。这类名声的最大长处就在于，讲述自己所见闻的，要比表明自己的思想容易得多。人们更易于理解的是描述而非观念，阅读描绘性的书籍要比阅读思想性强的书籍更容易。所以，阿士莫斯说：

只有远出他乡，漂洋过海，
归来时他才有故事可讲。

与著名的旅行家个人交往，常常会令我们想起贺拉斯的这样一句话：新景象并非一定意味着新思想[①]。

一个人若是发现自己具有极强的精神力量，那他就应当去解决那些最艰深的问题，如关系到整个自然和全人类的问题，他将会

---

① 《书信集》，I.II。

把他的研究深入到所有领域，而不会在一些岔道上迷失得太远，也不会进入一些鲜为人知的领域；换言之，他不会毕生去研究某些特殊的知识或谈论一些细枝末节的琐碎问题。他不必为了逃避成群的竞争对手而陷入一些艰深难弄的问题。普通的人生便可以为他提供足够的材料，以形成严肃而真实的新理论。他的努力会得到人类大多数成员的称赞，因为他们熟悉他所谈论的那些问题。在研究物理学、化学、解剖学、矿物学、动物学、语言学、历史学的学者和研究人生的学者即诗人和哲学家之间，其差别真是相去甚远。

第 二 卷

劝诫与格言

范进 柯锦华 译

如果说我写本篇的目的是要提出一套指导人生的劝诫和格言的完整体系，那么，我将不得不重复许多规则——其中有一些相当绝妙——这些规则是由各个时代的思想家，从神谱作者和所罗门[①]到拉劳士福古等拟定；并且，我还将难免要向读者说上一大堆陈腐的套话。不过，事实上，我所写的这部著作要比我的其他任何著作都更为详尽地研究了这个论题。

一位作者倘若并不主张完满性，那他必然在很大程度上放弃任何建构体系的尝试。由于他在这方面的双重损失，读者可以聊以自慰的是，对于人生指南这样一种主题所进行的完整而系统的论述必然是一件十分令人乏味的工作。我已把我思想中那些看来值得保留的东西记录在册，就我所知，那些未曾吐露的思想并不就以这种形式，也可以用其他任何方式表达；所以，我的看法可以作为对各个领域已经取得的成就的一种补充。

无论如何，首先必须在纷繁复杂的事物中引入某种秩序，为此我将在本卷中提出我的观点，题目如下：(1) 导言：普遍规则；(2) 了解自我；(3) 了解他人；(4) 人世的命运；(5) 生命的旅程。

---

① 我指的是《旧约全书》中同名国王所写的箴言和格言。——原注

一、导言：普遍规则

第1节　在我看来，指导人生智慧首要的或基本的规则，似乎可以得自于亚里士多德在《尼各马可伦理学》中作为插句提出的一个观点，这个观点可以这样表述，即“贤哲所追求的不是享乐，而是源于痛苦的自由”。①

这句话的真谛在于指出了快乐的否定特征，——事实上，快乐是痛苦的否定，而痛苦是人生绝对的因素。尽管我在我的主要著作②中已对这一命题作了详尽的论证，但在这里，我仍可提供一份更翔实的说明，这一说明取自日常的生活实例。假定，我们除了身体的某个部位有一伤口疼痛难忍外，其他均处于良好的健康状态，那么，这一痛处将会吸引我们的全部注意力，使我们失去那种安宁或幸福感，并破坏了我们生活的舒适愉快。同样，如果我们所做的事中唯有一件不尽如意，那么这唯一缺憾将因我们目标的受挫而使我们陷入一种无休止的苦恼之中，哪怕它是一件微不足道的小事。我们将会为它而忧思重重，却无暇顾及另外一些更重要的并且取得成功的事情。上述两种情况所遇到的阻力都是意志；在一种情况下，意志体现在机体中；另一种情况，则意志显示于生存斗争中。显然，在两种情况下，意志唯有畅行无阻、随心所欲，方可得

---

① vii.(12) 12。——原注

② 《作为意志和表象的世界》，第一卷，第58页。——原注

到满足。因此，意志的满足是这样一种满足，它是不能直接感受到的，至多，只有当我们思考我们的境况时才能逐渐意识到它。但是，妨碍或阻止意志行为的是某种现实的东西，这种东西通过阻碍意志而显示其存在。唯有铲除这种障碍——换言之，使我们摆脱它的控制——才可得到一切快乐。因此，快乐是这样一种状态，它只是暂时的，瞬间即逝的。

这便是前面引用亚里士多德著名论断的那条绝妙准则的真正基础，它命令我们不要把获得生活的舒适愉快作为追求的对象，而要尽量避免生活中的不幸，直驱我们的真正目标。倘若这不是一条正确的道路，那么伏尔泰的名言："幸福不过是一场梦，不幸才是真实的"，也同样是错误的。然而，事实上它们都是正确的，真实的。一个人若想编写他自己的人生之书，并确定其一生中幸福何在，那么，他在书中所描述的必然是他曾经逃避的不幸，而不是他曾享受的欢乐。这就是真正的幸福论的方法。因为，所有的幸福论都必须认识到它不过是一种委婉的说法，认识到"幸福地生活"仅仅意味着"少一点不幸的生活"——亦即过着一种坚忍的生活。毫无疑问，生活赋予我们，并非让我们去享乐，而是要我们去搏斗——去战胜厄运。对此可以用许多不同的表达方法来说明它——例如，可以用拉丁语说，"Degere vitam , vita defungi"；或者用意大利语说，"si scampa cosi"；也可以用德语说，"Man muss suchen durchzukommen; er wird schon durch die Welt kommen"，如此等等。在古代，想到生活的操劳就要结束，忍耐已到尽头，这确实是一种宽慰。最大的幸运不是享受强烈的狂欢和巨大的喜悦，而是没有任何剧痛地——无论是肉体上还是精神上——落下生活的帷幕。借一个人生活的舒适和愉快去衡量其幸福与否，这实际上是

诉诸一种错误的标准。因为愉快不仅现在是而且今后也仍然是具有否定性质的东西。认为幸福来自于舒适和愉快，这是由妒羡而产生的一种误解，并将受到惩罚。感觉到的痛苦是某种现实存在的东西，因此，这种痛苦的消逝才是幸福真实的标准。倘若我们摆脱了痛苦的折磨，也没有令人厌烦的事，那么，也就获得了世俗幸福的最根本的条件。至于其他一切都是虚假的梦幻。

由此可见，一个人绝不应当以牺牲痛苦为代价去得到愉快，或者冒险去招致痛苦。这样做实际上正是以某种否定的和虚幻的东西，换取那真正现实的东西；而牺牲愉快以求避免痛苦才是有百利而无一害的。愉快先于痛苦，抑或痛苦先于愉快，这是两种截然相反的情形。试图将悲惨的境地变成幸福的乐园，竭力追求欢乐和愉快而不是躲避痛苦，这实在是自然秩序的颠倒——但是，有多少人恰恰是这么做的！——把世间看作地狱，只求获得一席立足之地，这都是不乏智慧之光的悲观论点。傻瓜对生活的愉快紧追不舍，却发现自己受了愚弄；智者力图避免傻瓜的恶运，虽然他小心翼翼，但仍遭到不幸，这种不幸是命运之神的安排而非他自己的过错。就他自己的努力获得了成功而言，也不能说他生活于梦幻之中，因为他所遭受的不幸是极真实的。即使他远远地躲开以避免不幸，并对愉快作了不必要的牺牲，事实上，他仍然未能因此而逃脱恶运；因为一切愉快都是虚幻的，哀叹愉快的逝去，是一种毫无意义的，甚至是荒谬可笑的行为。

没有认清这条真理——由乐观主义导致的失败——是许多不幸的根源。在没有痛苦的时刻，我们无尽的希冀出现了——仿佛在镜中一般——一种幸福的影像，这种幸福在现实中是无可比拟的，它诱使我们去追寻它。一旦我们受它诱惑便会招致痛苦的降

临，这是无可争辩的事实。最后，我们终于遗憾地面对已经错过的无痛苦状态；它是我们曾经轻易放过的伊甸园；它不再属于我们，我们只能虚妄地渴求这发生过的一切重新开始。

有人也许会认为这些充满希冀的幻想是某种邪恶精神的作品，是为了将我们从无痛苦状态——它将形成我们最高幸福——引诱开来而设想出来的。

一位粗心的年轻人可能认为世界就意味着去享乐，仿佛世界上的真实的幸福俯拾皆是；然而，恰恰是这些人得不到幸福，因为他们的才智尚不足以使其战胜生活道路上的种种困难。当他阅读那些富有诗意和浪漫主义的作品时，那种观念便牢牢地在他的心灵中扎下了根，实际上他被外部世界的现象欺骗了——这个世界具有彻头彻尾的虚伪。对此，我马上还有些话要说。结果，他的生活或多或少总要寻求那现实的幸福；并且，他所理解的幸福就是一连串确定的快乐。在追寻这些幸福的过程中，他遇到了危险——一个不应被忽略的事实。他搜寻着那并不存在的猎物，于是，他遭受了种种真实的不幸——诸如苦痛、穷困、疾病、失败、匮乏、忧烦、耻辱以及人生中的其他一切艰难困苦。他终于识破了蒙骗他的命运的恶作剧，然而，太晚了。

但是，倘若遵循我在前面提及的规则，并选定一种以避免痛苦为目标——换言之，为预防以各种形式出现的希望、疾病和烦恼起见——的人生计划，则目的是真实的；人生计划越是不为追求现实幸福的妄想所纷扰，实现其目的的可能性便越大。这与歌德在《有择亲和力》中表述的看法不谋而合，在那里，歌德通过米特勒——一个总是试图给人取乐的人——的嘴说出了下列这段话："驾驭恶运的欲望是一种确定的目标，但是，贪心不足则是愚昧无知的。"在

一则巧妙的法国谚语中也表达了同样的道理:“适可而止”——亦即勿画蛇添足。正如我在我的主要著作中所指出的,这也是犬儒学派哲学体系的主导思想。[①]因为,事实上,倘若痛苦并不总与快乐密切相关,那么,又是什么驱使犬儒学派拒斥任何形式的享乐呢?对于他们来说,远远躲开痛苦要比获取快乐容易得多。由于快乐的否定本性和痛苦的现实性给他们留下了如此深刻的印象,以致于他们持续不断地竭尽全力以逃避痛苦。根据他们的看法,达到上述目的的第一步是完全地、慎重地拒斥快乐,因为这种快乐只是为了让他落入痛苦的缧绁而设置的陷阱。

如席勒所说,我们都生于阿卡狄亚[②],也就是说,我们出生在一个充满着要求得到幸福和快乐的呼声的世界,并且抱着使她更加美好的梦想。然而,命运照例迅速地使我们大致明白,我们真正一无所有;而命运则因其无可争辩的权力统治着世界上的万事万物,不仅支配我们希望得到的一切——妻子、儿女——而且支配着我们的肢体,我们的胳膊、腿、眼睛、耳朵,甚至我们脸中间的鼻子。并且,不久,经验又使我们懂得,幸福和愉快是一种海市蜃楼,可望而不可及;与此相反,不幸和痛苦才是实在的,无需任何中介,我们便可感到它的存在,由于它的作用,我们才陷入不必要的幻想中或编织起愚蠢的希冀之网。

倘若经验的教训使我们明白了许多道理,那么,我们很快就会放弃对幸福和快乐的追寻,转而更多地考虑如何防止或避免痛苦和不幸的袭击。我们看到,世界不得不呈现的最佳境况是一种远

---

① 《作为意志和表象的世界》,第二卷,第16章。——原注

② 阿卡狄亚,古希腊一山地牧区,以境内居民生活淳朴与宁静著称,借喻世外桃源。——译注

离痛苦的存在——一种宁静的、说得过去的生活；并且，就我们更有希望实现的事物而言，我们的要求仅限于此。要想使生活不致于太悲惨，最可靠的办法是不要期待太大的幸福。歌德青年时代的朋友默克认识了这条真理，他写道："正因为人们要求获得幸福才铺设了一条悲惨的、多少与他们的欲望相一致的悲惨道路——它使世界上一切事物都趋于毁灭。一个人若能放弃对幸福的要求，除了眼前所能看到的事物，别无他求，那么，他将获得成功。"①因此，恰当地限定我们对快乐、财产、地位、荣誉等的欲望是适宜的；因为正是这种欲望和努力——即希望获得幸福、使世界光明灿烂、让生活充满欢乐——引起了巨大的不幸。如果仅仅由于导致不幸的生活太容易，而得到幸福却不仅确实困难而且几乎不可能，那么，依我看，放弃对幸福的要求则是慎重而明智的。诗人公正地颂扬了生存的智慧：宝贵的中庸是最佳选择——生活恬然，不为住所简陋的困窘所动，这样不至成为遭人妒羡的对象。正如木秀于林风必摧之，遭雷电击中的是最高的顶部一样，所以轰然倾覆的也是高耸的塔楼。②

大凡倾心于我的哲学思想的人都知道，我们的整个存在只是某种变化无常的还是不存在为好的东西，而最高的智慧便是拒绝和否认它。因此，他对生活中的任何事物都不应抱有过多的期望：既不对世界上的任何事物倾注其热情，也不会在他的事业遭到挫折时感到过多的悲哀。他一定会感悟到柏拉图的话所道出的深奥哲理，柏拉图说："没有一件人间俗事值得我们为它牵肠挂肚。"③

---

① 《与默克通信集》。——原注

② 贺拉斯：《颂诗》，第二卷，第十章。——译注

③ 《理想国》，第十卷，第604页。——译注

或者如波斯诗人所说：

虽然，世间万物从你手中逃走，

也不必为此悲伤，因为它们一文不名：

虽然，世界在你手中，

也不必为此高兴，因为世间万物毫无价值。

既然，更美好的世界已赋予你，

那么，过去的事就让它过去吧，

因为它毫无价值。

阻止我们按照这些有益观点行事的主要障碍在于世间的虚伪——我在前面早已暗示过，这是一种应当及早告诉年轻人的虚伪。世上大部分荣华富贵都不过是外部世界的现象，就像舞台上的场景一样：没有什么真实的东西。轮船剪彩时，总要悬挂燕尾旗，点燃蜡烛、彩灯，敲锣打鼓，欢呼、掌声——所有这些都是外部世界的记号、虚饰和暗示，就如同难解的象形文字一样。然面，恰恰在这里，我们通常是寻找不到欢乐的，欢乐只是在节日里降临的贵客。唯有在这里才能真正发现这位客人，它常常不期而至，并且，常常又不打招呼便悄然面去；它总是出现在极不重要的寻常状态下和最普通的交往中——简言之，除了那些非凡显赫之处，欢乐可以出现在任何地方。欢乐如同澳大利亚的金矿里的黄金——只能通过反复无常的机遇而不是根据什么法则或规律，不时地被发现；并且，最常见的是微小的晶粒，绝少见到成堆的大块。我所描述的外部世界呈现的一切，只不过试图让大家相信那是喜庆节日里的欢乐，这种欢乐使人深信不疑，以为它就是现实中的全部欢乐。

至于悲伤，也完全如此。长长的送葬队伍如此缓慢地蠕动，看来是那样的凄惨哀戚！还有那一眼望不到头的马车！然而，仔细

地打量他们——原来全是假的,全城的马车夫是死者进入墓地的唯一送葬者。好一幅世间友谊和尊重的画面!这便是人类俗事的虚假、欺骗和伪善!

另举一例——满屋盛装的宾客受到了极为隆重的款待。你几乎相信这是一个高雅的社交场合,但是,这些宾客事实上是迫不得已的、痛苦的和烦恼的。因为,在这类场合,很多人都是应邀而来的,都是一群乌合之众——即便他们个个衣冠楚楚也是如此。真正优雅的社交场合无论在哪里其规模都很小。在那些奢华嘈杂的宴会上,常使人产生一种空虚感。有一种错误的论点,即认为这样一种聚会与我们生存的痛苦和无聊形成了一种奇特的对比,这种对比使真实的生存处境变成了更大的宽慰和调剂。上述聚会还得益于外部世界,并且,这正是他们的目的。商福特得出了一条著名的论断:社交——如社交圈、沙龙、应邀聚会——是一种痛苦的游戏或拙劣的表演,本身毫无趣味,在它的背后是某种偶发的念头、习俗和背景。

哲学讲座和学术团体也是这样。你可以在门外挂个招牌,说智慧在此,然而,智慧是一位不请而至的客人,你可以在任何地方发现她。钟声的机械重复,基督教会的女帽,献身的姿态,疯狂的举动——这些都是一种虚饰,是虔诚的一种错误的表现。如此等等,不一而足。世界上的万事万物就像一个无仁的核桃,到处不见一点果仁,并且即使它真的存在,你也仍然不可能在壳中找到它。你可以到别处去寻觅,然而,通常只有碰巧才能找到它。

第 2 节 从幸福与否的角度判断一个人的状态,必然需要询问的不是究竟什么使他愉快,而是什么使他烦恼;这些事物在他那

里越是平凡细微，他也就越是幸福。一个人如果为日常琐事所激怒，那么，他必定非常富有；因为对于一个不幸者来说，是不会觉察到那些琐碎之事的。

第3节 应当考虑到生活的幸福不是以财富的丰厚为基础的——为了获得幸福，就不能要求过多，因为建立在那样一种基础上的幸福最容易遭到破坏。这就在于偶然事件常提供许多机会，来破坏幸福，而偶然事件又经常发生。幸福的构建遵循一条规则，在这方面，恰恰与其他任何情况下（在那里，最丰厚的财产提供最大的保障）正相反。因此，与你的其他任何一种方法相比较，把你的种种要求降至最低可能的限度，将是使你避免极大不幸的最确实可靠的方法。

对生活抱有种种期待并精心筹划——不论采取何种方式——都是最可笑、最常见的愚行之一。首先，这种期待和筹划是希望长寿，亦即活到自然赋予他的最后年限，然而，这一期望实在太渺茫了！而且，即使达到了可能的寿命，对于已经做好的种种筹划来说，仍嫌过于短暂；因为要将它们完全付诸实现，所需时间要比起初设想的时间多得多。何况在生活的道路上还有多少灾难和障碍！人类事务中能够实现的目标实在太少了！

最后，即使目标实现，时间使我们产生的种种变化已在我们身上留下了障碍：我们的能力——无论是进取还是享乐——是不能持续终身的，而我们却忘记了这一点。所以，我们常常为之操劳的事情，一旦得到它们，它们便不再适合于我们了；而且，我们在筹划某些事务中所耗费的时光，使我们不知不觉地丧失了将这些事务进行到底的能力。

人们常常会看到这种情形：一个人遭受了极大的苦难和疾病的折磨之后便无法再享受到健康的快乐，他的劳动果实为他人据为己有；或者，他曾为之辛劳和奋斗多年而获得的地位，他自己不能占有。命运对他太苛刻了，与此相应，他的运气也太不济了，——例如，当他想有所成就时，也就是说，想在艺术或文学中取得成功时，公众的欣赏口味却可能已改变了，新的一代已经成长起来，他们对他的作品不感兴趣；而其他人则走捷径，先发制人，超过了他。当贺拉斯为一切忠告均无效而深感遗憾时，这些一定是他早已预见到的生活的严酷现实："为何因小利而费精神？"[①]

所有这些最寻常的愚行，其原因在于人们由于自身的遭遇而产生了一种精神的幻觉，使生命在其开始之时显得如此漫长，而一旦人们临终回首往事时，它又显得那样短暂！有时，幻觉有某种益处，但却无益于任何伟业。

人生宛如一次旅程——对未来的展望与其最初的呈现是大相径庭的，一旦人们趋近于它时，它又发生了变化。这便是所发生的一切——尤其是当我们满怀种种期望时所发生的一切。我们还常常发现其他一些东西，甚至可以说是某种比我们所期待的要更加美好的东西；我们可以通过不同于那条将我们引入徒劳追寻的歧途的另一条道路，发现我们所渴求的东西。我们将得到经验、洞见和知识——而不是像我们曾经期待的那样，发现幸福、愉悦和欢快——这不是转瞬即逝的、虚幻的，而是真正的、永恒的祝愿。

它犹如一部音乐作品中的低音部，是贯穿于《威廉·麦斯特》的思想，在歌德的这部作品中，我们所读到的是一部理智的小说，因

---

① 《颂诗》，第二卷，xi。——原注

此，是一部比其他所有作品甚至包括瓦尔特·司各特的作品都要优秀的著作，后者几乎都是伦理小说，换言之，它们都仅仅从意志的一面去看待人性。所以，《魔笛》——一部风格奇特，仍然有重要意义的，甚至可以说有某种神秘色彩的作品——也表现了同样的思想，但是在整个作品的描述中，常常会出现一些粗俗的短诗。在这里，如果说塔米诺最终将放弃占有塔米娜的欲望，那么，符号的作用就是万能的，并且，应当正式收入智慧神庙玄奥的秘囊之中。得到帕普盖娜是帕普盖诺真正的权利。

任何稍有头脑的人最终将明白，他们都是受命运支配的，是由命运塑造而成的，为此，他们极虔诚地感谢命运的教诲。他们认识到人生的果实是经验而非幸福；他们渐渐习惯并满足于以希望换取见识；最后，他们能够用彼特拉克文体说：他们所关注的一切只是学习——

除学习之外的愉快，未之有也。

也可能，他们在某种程度上仍然追寻着过去的希望和目的，他们漫不经心，如同儿戏，仿佛为了装点门面。然而，真正说来，他们仅仅为了寻求命运的教诲，为了给自己增添几分天才的风度、高尚的品质和某种沉思者的特征。

就在这一切发生的同时，炼金术士发现了另外一些东西——火枪、瓷器、医药。如果大家都成为炼金术士，那将有意义得多。

二、了解自我

第4节 建造一所房子的工匠可能对这所房子的总体规划一无所知，或者，至少他不可能时时刻刻考虑到它。对于一个人来说也是如此：在其生命时光的流逝中，他很少将生命作为一个整体来考虑其特征。

倘若一个人的生涯中有某些有价值的或重要的东西，倘若他为某项具体工作煞费苦心，那么，不时地将注意力转向其生活或工作的规划，亦即它的一般轮廓的缩影，不仅更为必要而且也更为适宜。当然，要做到这一点，他必然要运用“认识你自己”的格言，他也必须熟稔了解自身的技艺。他必须知道，生活中最主要的、最真实的目标是什么；也就是说，为了得到幸福，他最需要的是什么。并且，在他的思想中依次占有第二、第三位的目标是什么。他必须发现，总体上，他的天职是什么，他应尽的责任是什么，以及他与世界的一般关系是什么。如果他为自己的重要工作作了大致规划，那么，只要对其生活蓝图瞥上一眼，就能激励他，使他变得高尚和完满，使他避免滑向错误的道路。

此外，正如一位登高的旅游者，只有越过他脚下蜿蜒曲折的道路，放眼望去，方可得到一个通盘的概观；所以，只有当我们走完人生旅途中的某个阶段时，我们才能认清我们全部行为之间的真实联系，——亦即我们做了什么，并得到了什么。只有那时，我们才能明白精确的因果链条和我们一切努力的价值所在。因为，只要

我们事实上沉陷于日常的生活琐事，我们就总是按照自己的天性在行动，总是受情感的左右或能力的限定，——简言之，我们自始至终都受着自然规律的制约，无时无刻不在进行我们认为是正当的事业。只有在后来，当我们回首整个人生旅程及其总体结果时，我们才能最终明白其全部奥秘。

事实上当我们正在进行某项伟大事业或创造某件不朽作品时，并没有意识到这件事的本身；我们所考虑的只是达到眼前的目的，是完成当时的计划，做目前的事。只有当我们最终把人生看作一个联系着的整体，我们的品质和能力才展示其真实面貌；我们也才能明白在形形色色的情境中，仿佛是某种幸福的灵感引导着我们在千百条可能使我们趋向毁灭的道路中选择那唯一真实的路途。这是一种引导我们的创造力，既可以在理智的事物里被感知，也可以在世间的事物中被察觉，并且，由于其自身的不足而以同样的方式导致不幸和灾难。

第5节　理智行为的另一个重要因素是在现在与将来这两个着眼点之间保持恰当的比例，以免由于过多地关注其中之一而损害另一个。有许多人——我指的是那些无足轻重的人——仅仅生活于现在；而另一些人则又沉湎于未来，总是忧心忡忡，愁思满腹。很少有人能够在两个极端之间保持平衡。那些寄希望于未来，为之奋斗并仅仅生活于未来的人，对那种即将来临的事物总是翘首以待、急不可耐，仿佛这是某种一经到手便可获得幸福的东西，尽管那些人聪明绝顶、气度非凡，严格地说，不过像人们在意大利看见的短尾猿，一种希望最终得到它的冲力支撑着他们，使他们始终急急忙忙，紧追不舍。那事物总是恰好在他们的前面，而他们则一

直试图得到它。这种人就其整体存在而言，他们置身于一种恒久虚幻的情境之中；继续不断地生活于一种短暂的临时状态，直到最终走完其人生的旅途。

因此，我们既不应该让未来牵挂而思绪不宁、焦虑企盼，也不应该沉湎于对往事的追悔惋惜，而应该牢牢记住：唯有现在才是实在的、确定的；未来总是无一例外地使我们的希望落空；过去也常与我们曾经预料的相去甚远。总之，无论是未来还是过去都不及我们所想像的。同样的物体，由于间距，在肉眼看来要小一些，但思想则可以把它想像得很大。只有现在是真实可行的；它是唯一富有现实性的时刻，正是在这绝无仅有的时刻，我们的生存才是真实的。因此，我们应当永远为此而充满欢乐，给它以应有的欢迎，并尽情享受这每一时刻——由于充分意识到它的价值而摆脱了痛苦和烦恼——之快乐。倘若我们对过去希望的落空愁眉不展，而对未来的前景焦躁不安，我们将无法做到这一点。

拒斥当下的幸福时刻，或由于为陈年往事懊恼及对未来忧心忡忡，而妨碍了眼前的幸福，均属愚蠢之至。当然，人一生中总有深谋远虑和抱憾终身的时候。但是，往事一旦成为历史，为缓和我们的情绪，我们就应该想想，逝者如斯，而向它道声再见——必须克服心灵对过去发生之事的悲伤，而保持心情愉快。[①]至于未来，我们只能认为它超乎人力，唯有神知之——实际上此种事在神的掌握之中。[②]至于现在，则让我们记住塞涅卡的忠告，愉快地度过每一天，我们的全部生命仿佛就在这每一天中："让我们尽可能愉

① 《伊利亚特》，第14章，第65节。——原注

② 同上，第17章，第514节。——原注

快地迎接它,这是我们唯一真实的时刻。"

只有那些必然在某个不确定的时刻降临于我们的不幸才会侵扰我们,然而,能够对此作出完满说明的又寥若晨星。因为不幸或灾难有两种类型:或者仅仅是一种可能,哪怕是极大的可能;或者是不可避免的。即使是那些必不可免的灾难,其发生的具体时间也是不确定的。一个人倘若总是处于一种戒备状态,那么,他便永无安宁之时。所以,如果我们并不因为对灾难——其中,有的本身就是不确定的,有的将在某个时刻发生——的恐惧而放弃生活中的全部乐趣,我们就应该或者把它们看作绝无可能发生的灾难,或者把它们看作不会很快发生的灾难。

于是,一个人心灵的宁静越是不为恐惧所侵扰,就越是可能为欲望和期待所骚动。这便是歌德那首诗——它适合于一切人——的真实含义:"我已抛却一切。"一个人唯有当他抛弃一切虚伪自负并且求之于非文饰的、赤裸裸的存在时,方可达到心灵的宁静,而这种心灵的宁静正是人类幸福的根基。心灵的宁静! 那是任何片刻享乐的本质;并且,人生之乐稍纵即逝,须抓紧当下的分秒片刻。我们应当不断地记起:今日仅有一次且一去不返。我们总以为明日会再来;但是,接踵而至的明日已是新的一日,并且,它也是一去不复返的。我们常常忘记每一天都是一个整体,因此也是生命中不可替代的一个部分,而是习惯于将生命看作恰似一束观念或名称——这些观念或名称是无法体验的——倘若如此,包容个体于自身之中的生命便遭到了破坏。

在那些幸福而充满生气的美好日子里,我们应当尽情地欣赏和享受;即使在悲苦忧愁的时候,我们也应当回想那过去的寸寸光阴——在我们的记忆中,它们似乎远离痛苦与哀伤——是那样地

令人妒羡。往昔犹如失却的伊甸园，只有在此时，我们才能真切地体会到它们是我们的朋友。然而，我们欢度幸福时刻却不珍惜它，只是当灾难逼近我们时才希望它们归来。无数欢快和愉悦的时光都消磨在无聊的事务之中；我们常常因种种不愉快的琐事而错过这些愉快的时刻，一旦不幸降临，却又为之徒然空叹。那些当下时刻——即使它们决非平凡普通——往往被漫不经心地打发过去，甚至急不可耐地置于一旁，而它们正是我们应当引以为自豪的时刻；人们从未想到流逝的时光正不断地使当下变为过去——在那里，记忆使之理想化并闪烁着永恒的光芒。后来，尤其是当我们处于窘境之时，而纱才被揭去，而我们则为之抱憾终身。

第6节 幸福总是有限的。我们的幸福与我们的视域、与我们的工作范围、与我们同世界的触点谐调相称，并受其制约和界定。这些限定的范围越广，我们的担忧和焦虑越甚；因为这意味着我们的烦恼、欲望和恐惧不断增长和强化。这便是为什么愚昧无知者并非如我们想像的那样不幸的原因，否则他们脸上的表情就不会如此温顺、安详了。

幸福之所以是有限的另一个原因是人的后半生要比其前半生更为凄凉冷寂。随着年华的流逝，我们的视域不断扩展，我们与世界的触点继续延伸。童年时代，我们的视界囿于周围狭小的范围；青年时代，便有了引人注目的拓展；到了中年，我们的视野已包容我们活动的所有范围，甚至伸向更遥远的界域——例如，对国家或民族大事的操劳忧烦；而人至老年，还包括对子孙后裔的牵挂。

即使在理智活动中，我们对幸福的追求也必然是有限的。因

为，意志越是不易激动，我们遭受的痛苦也就越少。我们明白，痛苦是某种肯定的东西，而幸福则是一种否定的状态。对外部活动范围的限定是为了突出意志的内驱作用；而对理智能力的限定则突出了意志作为内驱力源泉的作用。这后一种限定常常会遇到麻烦，即它为那些令人厌恶的事物敞开了方便之门；为了摆脱这些烦扰，一个人将利用种种便利的方法——诸如闲荡、社交、挥霍、娱乐、饮酒等等，这类方法将导致灾难、堕落和不幸。一个人若无所事事则很难保持其心灵的宁静。那种对外部活动范围的限制有助于幸福的获得，甚至可以说是人类幸福的必然条件。人们也许留意到一个事实，描写人们生活幸福、心境安宁的诗——我指的是那种质朴宜人的田园诗——所表达的常常是在单纯狭小的生活环境中的人，而这一点恰是田园诗意境中的本质核心。同时，它也是一种情感，即我们在欣赏所谓风俗画时所体验到的那种愉悦的本质。

因此，生活方式的简陋质朴，乃至单一不变，倘若它并不使我们感到厌烦乏味，那么，还是有益于幸福的；因为，正是在这种境况中，生活，连同其不可避免的重累，至少可为人所感受到；它像一泓涓涓细流的小溪，悄然无声地流逝，它是那样的平静，甚至没有一丝波纹或漩流。

第 7 节　一个人是幸福的还是痛苦的，完全取决于他倾注全力的是什么事物。在这方面，纯粹的脑力工作——这是精神自身能力的发挥——一般来说，要比其他任何形式的生活实践享受到更多的幸福，因为后者往往沉陷于成功与失败的无休止的更迭以及由此产生的种种不安宁和痛苦的折磨。需要指出的是，从事这

种脑力工作必须具备杰出的理智能力。对此需要作点解释，一个人倘若致力于外部世界的活动，将会分散他的注意力使他不能专心从事理智研究，而且还将使他失却心灵的宁静，而这种心灵的宁静正是脑力工作所必须的；另一方面，长期的纯理智思索也将使他难以适应现实生活的喧嚣嘈杂。因此，如果环境允许的话，也就是说，如果某些世俗事务无需较高的理智能力的话，使脑力工作暂停片刻也是适宜可取的。

第8节 为了使我们的生活更富有理智，更细致周密，并且，也为了从生活中汲取更多的经验，我们就必须不断地反省生活，亦即对我们所作的事，所留有的印象和情感进行概括，然后与我们现在的判断加以比较。这种对生活的反省既有对我们曾从事的工作和进行的奋斗的思考，也有对我们已经获得的成就的评价，更有成功后喜悦的享受。对生活的反省可以说是对个人生活经验的一种生动的再现，而这种经验将有益于我们每一个人。

关于人生的经验可以被看作一本教科书，通过对它的反思、评判，我们将获益匪浅。只要不断地进行反省并从中获取大量的知识，那么，其结果就会如同那些书——每页上只有两行课文，却有四十行注释。如果仅有丰富的经验而不对之进行反省，也得不到大量的知识，那么摆在我们面前的将是这样一些拜庞蒂那版[①]的图书一样，这些书中没有注释，大部分内容深奥难解。

这里，我们要提出一个忠告——它与毕达哥拉斯提出的一条

---

① 自1779年开始于帕拉蒂赖特出版的希腊文、拉丁文和法文古典丛书。参见布特尔《论拜庞蒂那和拜庞蒂那版丛书》。——译注

法则颇为相似——每晚入睡前反省你白天所做的一切。终日在工作与享乐的嘈杂纷乱中昏昏庸庸地度日，却从不反省过去的一切——仿佛一架嗡嗡作响的纺车，连续不断地扯出生活之线——不知道自己究竟在干些什么。一个人若处于这种状况，他的情感就是混沌模糊的，他的思想则是紊乱无序的。并且，他的谈话也因此而颠三倒四，支离破碎，全然一副装腔作势的模样。一个人的生活若忙忙碌碌，那么，他将不得不面对这种命运，他的头脑里充塞着各种各样的印象，已无余力再进行理智的判断活动。

关于这一点，仔细观察下列情况是非常适宜的，即当那些曾经影响过我们的事件和境况随着时间的流逝而消失时，我们再也无法回味重温当时的心境和情绪。但是，我们能够想起我们曾就这些事件和境况所说的话与所做的事。于是，它们原本只是形式，却成了表达或评判这些事件的结果。所以，我们应当注意在人生的重要关头保持思想的记忆。由此看来，坚持记日记是大有裨益的。

第9节 自给自足，自己就是一切，无所欲求，才能够说"余只占有自身之一切"——毫无疑问，这就是幸福最主要的品质。因此，我们毋须过多重复亚里士多德的名言："幸福意味着自我满足。"事实上，在商福特那措词极为巧妙的话语中也出现过同样的思想："幸福决非轻易获得的东西，在别处不可能找到它，只有在我们自身中才能发现它。"

然而，当一个人确信除了他自己以外不能依靠其他任何人时，生活的重负和不利的处境，危险和烦恼——这些全都产生于与他人的交往中——就不仅是难以数尽的，而且是不可避免的。

追逐名利，饮酒狂欢，生活奢侈，所有这些都是通往幸福之路的最大障碍；虽然它们会改变我们悲惨的生活，使我们享受到种种乐趣、欢快和愉悦，但是，这也同样是一个危险的过程——一个不可能不导致失望和幻想的过程；在这方面，不断变幻的谎言同样是不可避免的附属物。[①]

一切社会必然包括——作为其生存的首要条件——成员之间的互相适应和社会对其成员的制约。这意味着，社会的规模越大，越令人乏味。一个人唯有当他独自一人时，他才是他自己；倘若他不喜欢独处，那么，他必不热爱自由；因为只有当他孤独无依时，他才真正是自由的。在社会中，常使人感到压抑和紧张，这种压抑感如同社会必然的附属一样，使人无法摆脱。一个人的独立性越强，越难成为与他人交往关系的牺牲品。对于独居是欢迎、忍耐还是逃避，要依据一个人的个人价值的大小来决定，——当一个人独自一人时，可怜的人体验到的是他的全部不幸，而聪明人喜欢的却是独居的高尚伟大；简言之，每个人都将成为他自己。

进一步说，如果一个人在自然禀赋中居于较高的地位，那么，他感到寂寞冷落是自然而然且不可避免的。如果他周围的环境干扰了他的上述感觉，那么，这个环境对于他就是不适宜的；如果他不得不面对许多性格与他不同的人，他们将会对他施加种种影响，破坏其精神的宁静。事实上，他们将使他失去自我，却又拿不出东西来补偿他的损失。

但是，当大自然在人与人之间的肉体和精神两方面确立了广

---

① 正如我们的衣服遮掩了我们的肉体那样，谎言也使我们的精神蒙上一层面纱。面纱总是存在的，并且只有通过它，我们才能时而猜出一个人的真实思想；就像我们往往根据一个人的衣服大小来判断他的体型的一般状况一样。——原注

泛的差异时，社会却漠视或试图消灭这些差异；或者，毋宁说它建立了种种人为的差异——身份和地位的等级，这种等级常常与那些大自然设定的各种差异正相反对。这种分类的结果是抬高了那些被大自然置于低等地位的人，而降低了极少数在自然中居于高等位置的人。在社会中，只要多数粗鄙者掌握权力，少数优秀者通常总是对这个社会退避三舍。

在社会中，对伟大理智的冒犯就是权利的平等，由此而必然导致要求平等，凡夫俗子对此则欢呼雀跃；同时，能力的不平等意味着相应的社会力量的悬殊。所谓善的社会——这是一种非法的产物——承认一切权利要求，却否认理智要求；在这种社会中，人们被期待对于任何形式的愚钝和麻木、堕落和沉闷表现出无限的耐力；而个人的优点若要得以表现就不得不以谦卑的面孔出现，或者，只得藏而不露。理智的优越性之所以冒犯众怒，并非出于本意而仅仅由于它自身的存在。

在所谓善的社会中，最糟糕的不仅是它让那些既不为我们所赞赏也不使我们动情的人做我们的朋友，而且在于它扭曲了我们的人性，不让我们自然地发展。为了协调起见，它迫使我们枯萎衰竭，或者完全改变我们的模样。理智的对话——无论它是严肃的还是幽默的——仅仅适合于理智的社会；它完全不适合普通人，对于后者来说，它绝对必然是陈腐不堪、令人乏味的。这就要求我们有一种自我克制的行为，我们将不得不丧失四分之三的自我以变得像其他人那样。毫无疑问，这种交往可能会受到谴责以弥补我们在这方面的损失；然而，一个人的价值越大，他越是发现他所得到的远不及他所失去的多，而获利的则是对方；因为他与之交往的那些人一般来说都是道德沦丧、名誉扫地者——这就是说，从他们

那儿所能得到的，除了无聊、烦恼、厌恶或者自我克制（它反映了一种必然性）外，别无他物。因此，大多数社会正是为了让这样一些人得益而建立的，这些人将以其孤独来换取社会所提供的益处。

不仅如此，为了给真正的——我指的是理智的——优越性找到一个替代物（这种替代物很难碰上，即使偶然发现，也是令人难以忍受的），社会曾异想天开地采纳一种虚假的优越性，这种优越性本质上是约定俗成的，并且是以任意专横的原则为基础的，仿佛是一种传诸于较高层次的传统，它就如同一道可供替换的口令一样；我所说的是指上流社会的时尚。无论何时，这种优越性只要与真正的优越性发生冲突，其弱点便会暴露无遗。进一步说，这种好的时尚的出现恰恰意味着好的理智的匮乏。

一个人不可能与除他自身外的任何人——甚至包括他的朋友或生活的伴侣——完全和谐一致。个性差异、气质迴然常常或多或少会引起不和——尽管这种不和可能是极轻微的。思想真正的平静，灵魂深处的安宁以及身体的健康，所有这一切是世间所能给予的最大恩惠，而这一切也只有在独居中才能获得，并且，这种平静和安宁作为一种持恒的心境，唯有身处绝对幽静之处方可达到。因此，如果说人自身之中有什么高贵而有价值的东西的话，那么他的这种生活方式本身就是在这个悲惨的世界中可能找到的最大幸福。

直接了当地说吧，无论友谊、爱情、婚姻的纽带多么牢固，一个人最终所能关照的只有他自己的福利，至多还有他的儿女。一般来说，你与他人的关系越密切，——无论这种关系是工作关系还是私人友情——你的生活就越糟糕。孤独和寂寞确实有其不利之

处，但是，倘若你不能突然感受到孤独的不利，至少，你能发现这种不利的存在，在这方面，社会是狡猾的；它使你与他人的社会交往显得仿佛是一种令人愉快的消遣，它所造成的危害是巨大的，并且常常是难以弥补的。因此，应当让年轻人从小就接受独处的训练，因为这是通往幸福和心灵宁静的必经之路。

由此就导致了如下状况：一个人若完全依赖他自己所拥有的财富，并且只看重他自己，那么，他就能生活得十分幸福。对此，西塞罗说："一个人在这样的条件下必定生活得很幸福。"一个人在他自己心目中的地位越高，别人的地位就越低。啊，自我满足的情感！正是这种情感制止了那些自身具有巨大的个人价值的人去作如此巨大的牺牲——这种牺牲是由个人与社会之间的交往所要求的——更不用说，一意孤行，真的实行自我克制了。普通人都是喜欢社交、讨好卖乖的，这完全是另外一种情感。对于这些人来说，陪伴别人要比独自一人容易得多，因而他们宁愿与人相交。此外，在这个世界上，真正有价值的人得不到应有的尊重，而那些无足轻重的人却倍受赏识。于是，隐退立刻成为一个人具有高尚品质的证明和结果，并且，还将是那些自身具有某种价值的人所表现出来的真正的智慧。限制一个人的种种欲求，并且——既然他必须与他的同伴建立各种关系——尽可能地使他与其同伴疏远，才能保卫或扩展其自由。

我曾经说过，人都是喜欢群居的，这就是说，他们有自己的社会。他们变得厌恶自己。正是这种精神上的空虚驱使他们与其同类进行交往，——比如说，去其他国家旅游。他们的思想僵化呆滞，缺少自身的运动，所以，他们试图赋予它一些活力——例如，饮酒以寻求刺激。有多少人仅仅因为这个原因而酣畅痛饮！他们一

直试图寻找某种能够经受得起的最强烈的刺激——亦即与人和谐一致，就像与自然和谐一致那样；倘若没有达到这种境界，他们就会因为不堪重负而沮丧衰退，坠入巨大的冷漠之中。[①]可以说，这样的人只有些微人性碎片；需要将碎片聚合起来弥合成完整的人性，——以达到能像大家一样思维。人，就其完整的意义而言，——人都是出类拔萃的——不是分数，而是整数：他自身是完满的。

在这方面，大众社会颇似一支由俄国管组成的乐队奏出的乐曲。每只管仅有一种音调，而所有的管互相配合、彼此谐调，便奏出了这支乐曲。单独一只管仅奏出千篇一律的音调，从这里你可以清楚地说明大多数人的思想将会产生什么样的结果。罢黜百家、独尊一门的现象实在太常见。我们很容易理解为什么人们如此厌烦，为什么他们喜爱结交，为什么他们愿意成群结队——为什么人类如此善于社交。一个人正因其自身性质的单一，才使他发现独处不堪忍受。荒唐愚蠢才真正是其自身的重累。把众多的人汇拢起来将会产生某种结果——某种类似于管弦乐队奏出的

---

① 这是一个众所周知的事实，即我们能够比较容易地忍受种种不幸和灾难——这些不幸和灾难降临于包括我们在内的绝大多数人身上。例如，烦恼似乎就是这种不幸之一，人们联合起来共同抵制它。对生命的热爱归根到底是对死亡的恐惧；同样，社交的驱力并不直接依赖于对社会的热爱，而是出于对孤独的恐惧；它并非是人们梦寐以求的与人共处的迷人魅力，而是人们力图避免独处时凄凉冷寂的可怕压力（如他们自我意识的单调贫乏）。他们千方百计逃避孤独，甚至迁就行迹恶劣的伙伴，容忍一切社会都存在的那种压抑感。但是，倘若对社会的厌恶超过了对于孤独的反感，他们就会渐渐习惯于独自一人并对其直接后果漠然置之。他们不再认为孤独是件坏事，也不再渴望与人相交，面对孤独，他们泰然自若，安详愉快；——这一方面是因为他们仅仅间接地需要伙伴，另一方面也因为他们已经习惯于从独处中获取裨益。——原注

乐曲！

有才智的人就像一位杰出的艺术大师，无需任何帮助，只要一种乐器，比如说，一架钢琴（它本身就是一支小型乐队），就可奏出协奏曲。这样的人本身就是一个完满的微型世界。通常需要各种乐器互相配合方可产生的效果，他只需自己的意识整体便能单独达到。当然，仅靠一架钢琴无法演奏交响乐，但是，他是一位独奏者，可以自己单独表演，——可以说，这也是一种独处；或者，倘若与他人合作，他也必须是主奏者；或者，创立某种演奏风格，就像建立某种演唱风格那样。无论如何，那些时时刻刻渴望交际的人或许能从上述比喻中有所裨益，并且，我们常常碰到这种情况，即以量的陡增来弥补质的不足，对此，上述比喻也可作为一条普遍的规则。如果一个人聪明机智，那么，一个伙伴便足矣；但是，如果你只与普通人打交道，那么，拥有大量的伙伴就是恰当的，这样你就可以让他们协同工作以获得更大的利益，这正是从管弦乐队中得到的启发。但愿上帝赐予你忍受如此苦役的耐力！

我所暗示的那种精神的空虚和灵魂的荒漠是造成另一种不幸的原因。当优等阶层的人为实现某个高尚的或理想的目的而组成社会时，结果几乎总是无数的民众如同害虫般蜂拥而来，而且不论在哪里都是如此，他们的目的是为了摆脱烦恼，或者有的根本就是随波逐流；他们不加任何识辨，盲目地对一切事物一哄而上。他们有的人急急忙忙挤进这个社会，有的则身不由己地被推入这个社会，尔后，又一起毁坏它，或者使它变得面目全非，成为与其初衷完全相悖的东西。

关于社交的驱力问题，这还不是唯一的观点。寒冷的严冬，人们拥聚在一起以使身体暖和起来；你也可以用同样的方法激发你

的精神——即与他人进行思想的交流。但是，一个聪明绝顶、精神昂奋的人则无需这么做。我曾经写过一则短小的寓言说明这一点，不过，在别处也能找到这则小寓言。[①]作为一条一般规则，可以说，一个人的社交性格与他的理智才能几乎成反比；亦即说，“某某人”不善社交也就等于说他是一位伟大的天才。

孤独对于这样的人具有双重有利之处。首先，它使他与自己保持一致；其次，它阻止他与别人意见相同，而后者是一个极重要的有利之处；因为，在与社会的一切交往中都存在着如此之多的制约、烦恼甚至危险。拉布吕耶尔说：“交际上，爱才是真正危险的，甚至是致命的。”因为它意味着社交与人的本性的密切关系，而人的本性的绝大部分在道德上是恶的，在理智上是愚钝的或乖张的。孤独与这样的人是无缘的，并且，无需与他人为伴，仅仅依靠自己是交好运的重要因素；因为，几乎我们遭受的全部不幸都源于与他人的交往，正如我曾说过的，这种交往破坏了思想的平静，而在幸福的种种要素中，身体健康是首要的，其次便是思想的平静。若无适度的孤独，思想的平静也是不可能的。犬儒学派的门徒们放弃全部私人财产，以求达到无任何烦恼的至福，而拒斥社交，也是一

① 叔本华在这里指的是《附录和补充》，第二卷，第413页(第四版)。这则寓言说的是一个冬日，几只豪猪为了取暖而挤在一起，但是，它们身上的刺彼此戳痛了对方，于是，它们不得不散开。然而，寒冷迫使它们再一次聚拢过来，刺痛又使它们分开。最后，经过多次聚合、分开，它们认识到它们最好在彼此之间保持一定的距离。同样，社会的需要驱使人类像豪猪般走到一起——却又由于他们本性中的许多敏感而令人讨厌的品质而互相排斥。最后，他们发现适度的距离是相互间交往的唯一可以接受的条件，也是一个人举止文雅、规矩礼貌所应遵循的准则。如果有人违犯这个准则，将会受到严厉斥责——用英语表达即勿靠近。这样一来，彼此取暖的需要不仅会得到适当的满足，而且也不再会被刺痛。一个身上有点热量的人宁愿待在圈外，这样，他既不会刺痛别人，也不会被别人刺痛。——译注

个人所能够做的最明智的事情。圣·皮埃尔有句非常精彩而透辟的著名论断：节省食物是强健身体的手段，舍弃社交是心灵安宁的途径。对孤独表示友好或视其为挚友如同得到一座金矿，但这并非所有人都能做得到的。社会交往的首要缘由是人们相互之间的需要，一旦这种需要得到满足，烦恼会驱使人们再次走到一起。倘若不是这两个理由，一个人很可能会选择独处；倘若仅仅因为独处是生活的唯一条件，这种生活使一个人的自尊自傲无限膨胀——仿佛他是世界上独一无二的人！那么，现实生活的纷乱紧迫将很快会粉碎他的幻想，而他所得到的将是痛苦的失望。从这一点，可以说独处是人类原初的、自然的状态，在这种状态中，人如同亚当那样，其欢乐完全是出于他的本性。

然而，亚当不是没有父母吗？关于独处的另一种看法认为它并非人类的自然状态；因为，人一来到这个世界上就发现他是与父母、兄弟、姐妹在一起的，也就是说，他是处于社会之中而非独处的。因此，不能说喜爱独处是人类本性的一种原始特征；毋宁说是经验和反省的结果。随着时光的流逝，人的经验随着理智能力的发展而日渐丰富，他对自身经验的反省也随之越发深刻。

一般说来，社交性格与年龄呈反比。如果让一个小孩单独待哪怕几分钟，他也会吓得大声啼哭；过后，让他自己停止啼哭就是对他的严厉惩罚。年轻人很快就能彼此建立友好亲密关系；在他们中间仅有极少数心地高尚的人常常独自一人，不与他人交往；——但是，倘若整天如此，也是令人不愉快的。一个成年人能够很容易地做到这点，对于他来说，独自生活烦恼很少，并且年龄越大，烦恼越少。一位比他的很多朋友活得更久的老人，对生活的乐趣或者毫无感觉，或者漠不关心，他只是生活在自己那孤独狭小

的范围内。在单个的情况中，隐退或隐居的倾向总是与理智能力有着直接的关系。

正如我曾指出的，这种倾向并非一种纯粹出自本性的东西；它并不是作为人性的直接需要而进入经验之中的；毋宁说它是我们所经历的全部经验的结果，是对我们真正需要的东西的反省的产物，尤其是从对大多数人所经受的不幸遭遇的洞见——无论你考虑的是他们的道德抑或理智——中所获得的裨益。最糟糕的是，个人互相利用对方道德上或理智上的缺点，由此而导致了种种不愉快的后果，即大部分人的社会交往不仅是令人厌烦的，而且是使人难以忍受的。因此，在这个世界上，尽管存在许许多多不尽人意的事情，但最糟糕的当推社交。甚至连伏尔泰这个最善交际的法国人也不得不承认到处都有不值一提的凡夫俗子："地球上挤满了密密麻麻的人群，但却没有值得与之谈话的人。"彼特拉克为希望成为孤独者也曾提出过相似的理由——啊，多么敏感细腻的精神！他对隐居的热望竟然如此地强烈而持恒。他说：唯有那潺潺的清流、空寂的荒野和莽莽的林海，才真正知道，他是如何地渴望逃避那些迷失天堂之路的无可救药的愚人啊！在他的那部让人爱不释手的著作《生命的孤独》中，他采用了同样的风格。这部著作似乎为齐默曼那大名鼎鼎的论孤独的书提供了基本的观念。商福特曾在下列段落中委婉地提及孤独，认为这只是喜爱隐居的一种次要的和间接的特征，这一看法隐含在他那嘲讽的风格中："人们当时说，一个人因独居则不喜欢社交，就如同人们说，一个人不喜欢散步，其借口为他不愿意晚上在朋迪森林里散步一样"。

你会发现在波斯诗人萨迪的诗集《蔷薇园》中也表达了同样的

情调。他说："自那时起，我们便告别了社会，踏上了通向隐居的小路；因为，独处才有安全。"安吉利斯·赛勒修斯，一位温文尔雅的基督教作家以他神秘的语言表露了这一情感。他说："希律王是我们共同的敌人；上帝警示我们有危险，于是我们与约瑟夫一起从伯利恒来到埃及，我们远离尘世寻找那隐居之处；否则，等待我们的将是痛苦和死亡！"

布鲁诺也声称自己是隐居之友。他说："在这个世界上，那些一直渴求预先体味神圣生活的人总是齐声呐喊：

看哪！我将漂流远方；

我将独栖荒野。"[①]

在我曾引用的那部著作中，萨迪说到自己："我厌恶大马士革的朋友，我逃进耶路撒冷周围的荒原，去寻觅那野兽的世界。"简言之，普罗米修斯赋予其以优良禀赋的那些人，都已谈及这同一个问题。这些英才在与凡夫俗子的交往中会得到什么乐趣呢？他们之间唯一的共同之处恰恰是后者身上所具有的少得可怜的崇高品质——就后者言，他们所表现出来的主要是陈腐、浅薄和粗俗。英才们想与那些无法升华至较高水平的市井之徒交往吗？——对于后者来说，只要能赚别人的钱就行了，因为这就是其目的所在。这是一种贵族式的情感——这种情感正是引起隐居和独处风气的根源所在。

流氓恶棍倒总是喜欢社交——这更为不幸！一位品质高尚的人其主要标志是他并不会从与他人的交往中得到快乐。他越来越宁愿独处，并且随着时间的流逝，最终认识到一边是孤独，另一边

① 《诗篇》，第55章，第7节。——原注

是粗俗，除此而外别无选择。这听起来是一件令人难以忍受的事；但是，甚至连安吉利斯·赛勒修斯——一位充满高贵而挚爱的基督徒情感的人——也不得不承认其真实性。他说："无论孤独如何令人痛苦，也要小心不要变得粗俗；因为，无论你在何处，都能找到一片荒漠。"

伟大的天才——人类真正的导师——从不关心他人之间的那种持久的交往关系，这是天才的秉性；正如学校的老师从不过问他周围的喧闹的孩子们的欢跃嬉戏一样。这些伟大天才们的天职是引导人类越过茫茫的谬误大海而达到真理的殿堂——亦即将人类从荒蛮粗鄙的黑暗深渊之中拯救出来，使之吮吸文化的甘泉，进而得到净化和升华。伟大的天才人物生活于这个并不真正属于他们的世界中；所以，从他们的幼年时起，他们便感到自己与他人之间的显而易见的差异。但是，只是随着时光的流逝，他们才最终清楚地明白自己的地位。他们在现实中隐退的生活方式使其理智的隔绝进一步得到强化；对于那些尚未摆脱普遍流行的粗鄙庸俗的人们，他从不与之交往。

由上可见，喜爱孤独显然并不是人性中一种直接的原始冲动，而毋宁说是某种从属的渐次生成的东西。它是伟大人物的高雅气度，若要具备这种气度，必须战胜种种自然的欲望，并且要不断地抵制曼菲斯特的诱惑——他蛊惑你抛弃忧愁郁闷和毁灭灵魂的孤独，以换取与人们共同生活，换取社交；他说，即使糟透了，也能给你一种人类的友情：

"不要再玩弄你的忧伤，
它像秃鹰吞噬你的生命；
即使你跟下等的人们来往，

也会感到并没有离群。"[1]

然而，伟大人物命中注定要成为孤独者——尽管他也多次为此命运而深感痛惜，却又总是选择它，因为成为孤独者的命运，毕竟要比成为粗鄙者的命运要少一些痛苦。随着年龄的增长，可以更容易地说，"敢于成为智慧的人"，[2] 60岁之后，对孤独的偏爱渐渐成为一种真正的、自然的天性；因为，在这个年龄，一切爱好与兴趣都融为对孤独的偏好。甚至最强烈的冲动——与女人交往的爱好——也很少有或者根本没有作用了；这是暮年的无性状态，它为某种自我满足提供了基础并逐渐消解了与他人交往的全部欲望。一旦克服无数幻觉和愚蠢，生命的富有朝气的年华便逝去了，一个人不再有任何希冀、谋划和目的。他所归属的那一代已经消失，而新的一代已经成长起来并认为他根本不属于富有生气的一类人。于是，当我们步入垂暮之年时，时光飞逝，我们宁愿为理智奉献自己的余年，而不愿沉湎于生活的现实之中。因为，已经得到明证的是：只有连续不断地使用我们已经获得的全部知识和经验，才能够使精神保持其种种机能，从而使我们更有兴趣去研究任何问题。无数原来朦胧不清的事情渐渐变得明显清晰了，结果是使我们感到所有的困难都已解决。根据人们的长期经验，我们不再对他们期望过高；我们发现人们从亲近的朋友那里一无所获；我们还发现——除了少数偶然例外——我们碰到的都是一些不完美而有缺陷的人。我们不再对生活抱有拙劣的幻想；并且，我们只要从某一个

---

① 歌德：《浮士德》，第一部，第1281—1285行。——原注

② 语出罗马诗人贺拉斯的《诗论》(I, 2, 40)；德国启蒙运动重要组织"真理之友社"于1736年用此作为该社口号；康德亦于"什么是启蒙运动?"(1784年)一文中引用该语。——译注

体的人那里了解到人的形成，就会立刻感到无需与他建立较为亲密的关系。最后，间隔——亦即我们自己的社会——逐渐成为一种习惯，尤其是如果我们从小便与之建立了友好关系，社会便仿佛成了我们的一种附属的性质。对孤独的偏爱从前只是沉溺于对社会的奢望中，而现在则变成我们的自然属性——如同鱼儿离不开水一样，这些自然属性也是我们生命的要素——品质。这就为什么一个具有独特个性的人——他不与其他任何人雷同，因而是孤独的——感到，当他逐渐步入暮年时的处境，不再像年轻时那样令人烦恼苦闷的原因。

事实上，这是一种真正享有特殊荣誉的年龄，处于这一年龄的人，只有具备丰富的才智才能享受到晚年的欢乐与幸福；每个人或多或少都认识到这一点，尤其是在精神力量所在之处，人们更是对此倍加赞赏。只有那些贫乏粗俗者无论在其青年时代还是在其老年时代，都同样爱好交际。但是，一旦他们成为社会的累赘亦即他们不再适于这个社会时，最多为社会所容忍，而从前，他们却是极为需要的。

问题的另一面是年龄与社交性格成反比——通过这种比较将会促进教育的发展。人越是在年轻的时候，越是渴望得到一切知识；并且，恰恰是在青年时代，造物主为我们提供了一种互相教育的体制，以便让我们与他人交流自己接受的知识。从这一观点来看，人类社会颇似一所巨大的专门学校，它所依据的教学法是“倍尔—兰喀斯特制”。[①]这种教学法与以书本及学校为手段的教育制

---

① 也称导生制，由英国牧师倍尔和教师兰喀斯特所创。根据这种教学制，老师选择一些年级较高而成绩优秀的学生充任“导生”以作为助手，向他们讲授教材内容，再由他们转教其他学生。——译注

正相反——后者作为某种人为的东西违背了造物主提供的教育制。因此，相互教育体制是一种非常恰当的安排，每一个人在其青年时代都应利用造物主亲自提供的学习场所，成为一个刻苦勤奋的学生。

然而，生活总是不尽人意的——正如贺拉斯所说，“幸福并不意味着事事如意”；或者用一句印第安谚语来说：“没有不长茎的莲花。”与世隔绝有许多长处，也有若干缺憾与烦恼，但是这种缺憾与烦恼与社会的缺陷相比，毕竟是微不足道的。因此，任何真正具有自身价值的人，他独自一人生活要比与他人一起生活好得多。在与世隔绝的种种长处中，有一点最易被我们所认识，这就是：当人们整日闭门不出时，他们的身体变得对风极为敏感，以至于哪怕极轻微的气流也能足以使其生病；我们的情绪也同样如此；长期的与世隔绝使之变得如此敏感，以至最偶然的一件小事，最寻常的一句话，最不经意的一瞥，也能激怒我们或伤害我们的感情——而这一切则从不为那些生活于纷繁嘈杂之中的人所留意。

当你发现社会不尽人意，感到自己遁人孤独更为恰当时，你显然并不是一个能够经受得起长期独处的考验的人，这种情况可能发生在你年轻的时候。那么，我奉劝你养成在社会交往中保持某种孤独的习惯，亦即学会在人群中保持一定程度的孤傲。另一方面，既不要拘泥于别人所说的话，也不要立刻和盘托出自己的思想。并且，不要对他人期望过高——无论是在道德上还是在才智上，——而应强调自己与别人意见的差异，这是实行一种值得赞许的宽容的最佳途径。倘若你这么做了，你就不会与他人有过于密切的联系和交往，却又显得似乎生活在他们中间：你与他们的关系

将具有一种纯粹客观的特征。这种预防措施将使你与社会保持适当的距离，并且可使你因此而避免遭受其玷污和伤害。[1]就此而言，社会恰如一团熊熊烈火——聪明人因与之保持适当的距离而得以取暖；傻瓜则不是因靠得太近而被灼伤，就是抱怨火的灼烫而逃逸，以致于孤零零地忍受严寒的煎熬。

第10节 忌妒是人的天性，它可以很快变成一种邪恶并导致不幸和痛苦。[2]我们应当把它当作幸福生活的大敌，像压抑制止任何恶念一样熄灭中烧的妒火。这是塞涅卡给予我们的忠告；正如他正确地指出的那样，“拿自己的命运与别人的幸运相比，是一种自我折磨，若能避免此种苦行，我们将会满意自己所拥有的一切。”[3]并且，“如果别人生活得似乎比我们要好，那么，想一想还有多少人身陷窘境。”[4]事实上，当真正的灾难降临于我们时，最见效的安慰——虽然它也产生于像忌妒这样的同样根源——恰恰是想到了还有比我们遭遇更不幸的人；其次是想到世界上那些与我们处于相同命运的人——他们分担了我们的不幸和灾难。

至于忌妒，我们可以认为是针对别人的。如果我们遭到别人的忌妒，应当永远记住：没有哪一种仇恨像由忌妒而引起的仇恨那样难以和解；因此，我们应该小心谨慎，避免遭人忌恨；并且，正如

---

① 这种受制约的，或者仿佛被禁锢的社交性格，已经戏剧性地在一出值得我们一读的莫拉丁著的剧本中——这部戏剧的名字叫《咖啡与新喜剧》——主要由剧中人之一堂·佩德罗在第一幕的第二场及第三场中予以说明的。——原注

② 忌妒显示了人们是多么不幸；他们不断地注意别人做了些什么，没做什么，显示了他们是多么烦恼。——原注

③ 《论愤怒》，Tii，30。——原注

④ 《书简》第15章。——原注

其它许多形式的不幸一样，由于其后果的严重性，我们也绝不要玩弄可恶的忌妒之火。

有三种类型的贵族：(1)出身和地位上的贵族；(2)财产上的贵族；(3) 精神上的贵族。其中真正最高贵的是第三种，人们最终将会认识到它荣踞首位的资格。像弗雷德里克大帝这样卓越的国王也承认这一点——当他的内侍对下列一事表示惊讶时，即大臣和将军们都要屈位于内侍之下而伏尔泰却享有与国王和皇室人员同坐一桌的特权，弗雷德里克大帝便对其内侍说："精神上的出类拔萃是至高无上的。"

上述三种类型的贵族都置身于忌妒艳羡的人群之中。不论你属于哪一种类型，都将遭到他们隐秘仇恨的攻击；除非由于恐惧的威慑，否则，他们就总是因担心你明白你比他们优越而焦虑不安。这种焦虑不安使他们对现实存在的敌手的忌妒心理暴露无遗，而正是这一点使你认清了他们的面孔。

倘若你遭人忌妒，你就应当与心怀妒意的人保持一定距离，并且，尽可能避免与之发生联系。这样，在你与他们之间便形成一条难以逾越的鸿沟；这一点若做不到，那么，就泰然自若地迎战他们的攻击。在后一种情况下，以其人之道还治其人之身是最好的办法。一般来说，人们都是这么做的。

上述三种贵族之间通常是彼此相安，和谐共处的，他们之间不存在忌妒，原因在于他们各自的优越性会导致一种均衡。

第 11 节 在你将一个计划付诸实施之前，需要经过周密而审慎的考虑；并且，即使你已在心中经过深思熟虑，人类判断力本身的不完善性也会造成种种局限；因为意外情况总会发生，比如，各

种无法预见的事故常常会突然发生，使你的精心谋划落空。这是从反面对问题的考虑——它告诫我们不要在重大问题上做一些徒劳无益的事——勿扰乱宁静。然而，一旦作出决定并开始工作，你就必须坚持到底并做出成就——既不要让新的想法干扰已经作出的决定，也不要对可能遇到的危险顾虑重重：而要让你的思想完全摆脱这些问题，不再去深究它们，要相信你已经在适当的时间对这些问题作了慎重的考虑。一则意大利格言也提出了同样的忠告，歌德把它译为："欲骑须仔细备鞍，上马则勇往直前。"[①]

如果你失败了，那也因为人类事物本身就是充满侥幸和失误的游戏。连苏格拉底这位最伟大的智者也需要他的守护神的忠告，以便在有关他自己的个人事务中正确行事，或者，至少不要犯错误。这证明人类理智不能完全胜任它所担当的重负。有一种说法——据说，最初源于蒲柏的作品——认为，当不幸和灾难降临于我们时，至少在一定程度上，应由我们自己负责。如果说，并非绝对每次都是如此，那也肯定在绝大部分情况下都是如此。看起来，这好像与人们为逃避不幸而竭尽全力的努力有很大关系，由于他们唯恐自己所遭遇的不幸会暴露他们应承担的责任，他们总是对面临的灾难抱着乐观的态度。

第 12 节　在灾难已经发生，因而无法改变的情况下，你就不应再悔不当初，更不应说想用这样或那样的方法或许就能避免它；因为这种反省只能徒增自己的痛苦而使之无法忍受，这样，你将会

---

① 附带地提及一下，读者可能已经注意到，歌德以《谚语》为标题而提出的许多格言，都是从意大利文翻译过来的。——原注

变成一个自我折磨者。我们还是学学大卫国王的样子吧；只要他的儿子一生病卧床不起，他就连续不断地祈祷，恳求耶和华让他儿子痊愈；但是，当他儿子死去时，他却打一个清脆的响指，便不愿再多想这件事了。如果灾难降临时我们无法保持无忧无虑，那么，就只能求安慰于宿命论了，我们将清楚地明白所发生的一切都是必然性的结果，因而是不可避免的。

无论这一忠告多么真实可靠，它也是片面的、不完整的。当你灵魂得到解脱、获得片刻安宁时，这一忠告的作用无疑是巨大的；然而，当你的不幸来自你自己的轻率或愚昧时，或者，至少是部分地由于你自己的错误所导致时，考虑如何去避免这种轻率或错误则是有益的。尽管这是个极敏感的问题，但经常反省思考——一种自律的恰当形式——将会使我们今后变得更加聪明，更加完美。倘若我们发现了错误，就不应当——像通常所做的那样——文过饰非，或托辞辩解；而应当承认我们犯了错误，认清这些错误所导致的一切恶果，以便今后杜绝此类错误的重犯。毫无疑问，这是一种极大的自我惩罚的痛苦，但是，我们应当记住：孩子不揍不成器。[①]

第 13 节　在所有关乎我们幸福与痛苦的事物中，我们应当注意的是不要受幻想的驱使去建构那虚无飘渺的空中楼阁。首先，其代价是昂贵的，因为我们不得不立即推倒它们，由此便会导致种种痛苦和悲哀。我们还应提防不要在想像那种子虚乌有的灾难时伤心难过。如果这是些纯属虚构的，或者可能性极小的灾难，我们

① 米南德（古希腊著名喜剧诗人。——译注），单行诗，第 422 行。——原注

就应当立即从梦幻中清醒，认识到事情的全部只是一种幻觉；我们将更加热爱现实生活而不是虚假的梦幻，至多会告诫自己还存在着发生不幸的可能性——尽管这种可能性极其微小。无论如何，这些并不是想像力所钟爱的玩物，而只是我们在百无聊赖之际构思的空中楼阁，并且总是呈现出一幅令人愉悦的画面。那种可能产生可怕的梦魇的事物才真正是在一定范围内威胁我们的灾难，尽管它离我们还有一段距离。想像使我们透过虚幻的纱幕去看待可能发生的灾难，从而使它们显得要比现实中的灾难更加严重，更加可怕。这是一种奇特的梦幻，它不像那种使人愉快的美梦那样一醒过来便可使人摆脱；因为，甜美的梦很快就在现实中破灭，至多留下尚在可能之中的一丝淡淡的希冀。只要我们沉湎于悲观沮丧之中，幻觉——它不会如此轻易地消失——便产生；因为幻觉总是可以被人们认识到的。但是，我们常常无法估计可能性的精确范围，因为可能性轻而易举地就会变成可能的事物；于是，我们便自我折磨起来。因此，我们千万不要杞人忧天，徒伤脑筋；而要沉着冷静、从容不迫地考虑问题，虽然这个问题并不具体地与我们有关。在这里，我们不应当发挥想像的作用；因为，想像不是判断——它仅仅能产生幻觉，而这些幻觉往往导致一种无益的、甚至是极端痛苦的心情。

在这里，我坚持认为尤其要注意的是夜晚。因为黑暗使我们胆小如鼠，仿佛到处都是幽灵在游荡，这好比思想暧昧晦黯时产生的情景一样；那忽明忽暗，摇曳不定的灯光常使人感到危机四伏，胆颤心惊。因此，夜晚，当我们思想松弛，判断力衰退时——此时，夜似乎更显得深沉——我们的才智也会变得迟钝，容易产生混淆，无法把握事情的本质；在这种情况下，倘若我们思考相关于我们自

己的个人利益的事物时，这些事物便以一种危险而恐怖的形象呈现出来。深夜，我们躺在床上时多半会出现这种情况；因为，这时精神已完全松弛，判断力根本不能履行其职责；而想像力则依然清醒活跃。黑夜使一切都蒙上了一层纱幕，使人不明就里。这就是为什么在我们入睡之前或处于似睡非睡状态时，我们的思想常常是这样混乱并把事实与梦境相颠倒的原因；此时，如果我们的思想专注于我们自己的事情，这些事情一般都显得险恶可怕极了。一到早晨，所有这些恐怖感都像梦幻般地消逝殆尽，正如一则西班牙谚语所说的那样：夜晚是五彩缤纷的，而白昼是无色透明的。

但是，即使在暮霭笼罩的黄昏，只要点燃烛光，思想就像眼睛那样，看事物不再如白天那样清晰；此时，不宜进行严肃的沉思，尤其是不宜思考那些令人不快的问题。唯有清晨才是沉思的恰当时机——当然，也要竭尽全力，无论是精神上的还是肉体上的。因为，早晨是一天之始，万物都是那么清新富有生机；这时，我们感到自己强健有力，各种能力运用自如。因此，要珍惜早晨的宝贵时光，不要贪睡懒觉，不要将它空耗在无益的事务或无聊的空谈之中。在某种意义上，清晨时光就是生命的本质。我们的一切言谈举止都像是步入垂暮之年：无精打采、唠唠叨叨、头昏眼花，如此等等。每一天都是一次短暂的生命：万物苏醒、获得一次新生，每一个清晨都是一次初始，尔后，万物都要静止安息，睡眠如同一次暂时的死亡。

然而，诸如健康、睡眠、饮食、温度、气候、环境等条件都纯粹是外在的条件，一般说来，会对我们的情绪乃至我们的思想产生重要的影响。因此，无论我们对事物的看法还是我们的行为举止在很

大程度上都受时间和空间的制约。所以，千万珍惜愉快的心境，它是多么难得！[1]关于我们的周围世界，我们不可能任意形成新的观念或自由发挥独创的思维；一切都必须顺其自然。所以，关于我们的个人事务也是如此，虽然我们已经决定预先考虑并竭尽全力去实现它，但是，我们仍然未必就能不失时机地把握它。因为，思绪经常会在没有任何外在契机的刺激下突然活跃起来；这时，我们可能会以强烈的兴趣狂热地任其在头脑里驰骋。在这种情况下，我们往往难以自制。

我所说的这种对想像的抑制，将会阻止我们扬起记忆的风帆，驶向那令人痛苦的往昔，或者淡化我们曾经蒙受的伤害、不公正、侮辱、蔑视和烦恼等损失；因为，这样做将会振奋我们的精神，开始新的生气勃勃的生活，而所有那些可恶的情感——尤其是侵扰和败坏我们品性的愤怒和怨恨的情感——将被彻底埋葬。新柏拉图主义者普罗克勒斯在一则脍炙人口的寓言中指出，在每座城市里，普通民众总是与那些富有而高雅的显贵们相邻而居，这样，便不再有什么高贵或威严，人人都一样。因为，在他们的本性深处都有各种低级粗俗的欲望，从而使其行同动物。听凭民众造反或任其在暗地里蛊惑人心，是不行的，那是一种可怕的情形，而这种情形是我所描述的那种想像力的爆发所致。哪怕最微小的不顺心——不论它导致于我们的同伴还是周围的事物——也可能被夸张为巨大的烦恼和痛苦，从而使自己落入智穷才尽，不知所措的境地；因为我们一味地沉湎对所处困境的郁闷焦虑的考虑之中，过分地渲染了所遭遇的种种困难。对那些令人不快的事采取一种漠然置

---

① 歌德语。——原注

之的态度则要明智得多。唯其如此，我们才能在困难面前应付自如。

如果你把一个小物体放在眼前，这样便挡住了你的视线，使你无法看见这个世界，同样，离我们最近的人或事物——尽管他们微不足道——往往具有一种虚假的吸引力，令人可恶地占据了我们的头脑，使我们无暇顾及那些严肃的问题和重要的事情。我们应当抵制这种倾向。

第 14 节 当我们看见那些并非属于我们的事物时，极容易产生这样的想法：唉，要是我的，该多好！这时，我们往往深感自己的匮乏。与此相反，如果我们更经常地把自己置于另一种情况下：唉，要不是我的多好，或许更为恰当。我的意思是，有时我们也应当以这样的观点来看待自己的所有物，即我们一旦失去便不可复得；无论它们可能是什么：财产、健康、朋友、妻儿或其他我们所爱的人、马、狗等——通常只有在我们失去它们时才意识到它们的价值。倘若我们最终依我建议的方式看待事物，毫无疑问，我们将成为胜利者；我们将因此而立刻获得更多的愉悦，并且，我们还将竭尽全力以防失去它们；例如：不冒丧失财产的风险，不冒惹怒朋友的风险，不冒让妻子被引诱的风险，或者不关心孩子健康的风险等等。

我们常常对未来寄予莫大的希冀，预测将来大功告成，并借此驱散心中的忧郁和愁闷；这是一个引起我们无限遐想的过程，其中不乏幻想错觉。一旦这些美好的希望被残酷的现实生活所破灭，我们必然陷入绝望之中。

如果把可能发生的不幸作为反省的主题，则要有益得多；因

为，这样做时，我们已为自己提供了防范的措施，并且，如果灾难并未出现，更是令人喜出望外。事实上，当我们度过一个令人焦虑的时期后，难道不总是感到一种显著的精神上的升华吗？更进一步说，偶尔地考虑一下可怕的灾难也是有益的——这样一些灾难时常可能会发生的——尽管实际上它们已经发生了，因而我们对现实生活中经常发生的小灾小难更容易承受得多。这也是我们回想那从未发生过的灾难时聊以自慰的东西。但是，在贯彻这一规则时，必须注意不要忽视了我在前一节中曾说过的话。

第15节 吸引我们注意力的事物——无论工作要务抑或寻常琐事——都是千姿百态、形形色色的，如果单独并且以非固定的次序或关系来看，它们表现为一个比差强烈的混合体，并且无一雷同，不仅如此，它们影响我们的方式也是特定的。如果我们的思想与思想的种种问题谐调一致，那么，在这些思想与思想的问题在我们心中引起的忧虑之间必然存在一种相应的不一致。因此，当我们着手进行某一事情时，第一步就是将我们的注意力从其它事物那儿收回：这将使我们不失时机地处理每一件事，并且，无论我们是喜欢它还是厌恶它，都要排除任何其它杂念的干扰。如此一来，我们的思想便仿佛被分别置人许多小抽屉中，我们既可经常打开其中的任何一个，同时又不侵扰其它。

通过这种方式将使我们从沉重的忧思——它严重地妨碍了我们当下的愉悦，剥夺了我们片刻的安宁——中解脱出来；否则，我们对此一事的忧虑将会干扰对彼一事的思考，对某一重要事务的关注可能忽略了许多偶然发生的无足轻重的小事。对于每一个思想高尚的人来说，最重要的是避免被个人事务和世俗烦恼所纠缠

而不能自拔，从而排斥更有价值的事物；因为，那才真正失去了生活的目的。

正因为这一点——正如因为其他缘故一样——自制是极为必要的；没有它，我们就不能以正确方式——亦即我曾描述过的方式——对待自己。如果我们考虑到每个人都不得不臣服于他周围的环境，自制可能就不显得那么困难了。并且，缺乏自制，任何形式的生存都是不可能的。进一步说，适当的自制可以预防来自他人的巨大的强制；正如在一个圆中，靠近圆心的一块极小的部位与圆周附近的部位相比，差约近百倍。没有什么东西能使我们免受外部力量的制约，正如我们不能没有自制一样。塞涅卡说，服从理智就是使万物从属于你。自制也是我们自身力量的体现。万一发生最糟糕的情况，使我们遭受不幸，我们也能缓和减轻其严重性。倘若其他人必须运用强制手段而无视我们的情感，则他们将会冷酷无情地对待我们。因此，通过自制而预防强制是明智之举。

第 16 节 我们必须限定我们的希冀，抑制我们的欲望，缓减我们的愤怒；并且，要永远记住：个人所能得到的仅是他应具有的东西的极少的部分。另一方面，每个人在其一生中都必然遭受若干次灾难的折磨。总之，我们必须忍耐和克制。如果我们没有注意到这一点，那么，健康和能力都不能使我们摆脱痛苦的体验。这便是贺拉斯提醒我们进行刻苦而细致的研究，锲而不舍地探寻导致宁静淡泊的生活——而不总是被那些徒劳无益的欲求、恐惧和希望所骚扰，毕竟这些都是不足道的——的最佳途径是什么的含义：在一切有识之士中，凡能合理支配的人，皆平和地度过一生之

时光；不要总是为贪欲来烦恼你。[1]

第17节 亚里士多德说：生命在于运动。显然，他是正确的。从肉体方面看，我们存在是因为我们的机体是不断运动的；从理智方面看，我们藉以存在的是连续的占有——无论其形式是实际的活动还是精神的活动。我们常能看到这样的情形，当人们无所事事或焦躁不安时喜欢用手指、小棍或其它任何伸手可得的东西得得得地敲桌子。这正表明人性的特征从本质上来说是骚动不宁的：我们会立刻对无所事事感到厌倦；这是令人无法忍受的烦躁。它促使我们去调整自己的活动，引入某种方法，从面使自己获得更大的满足。活动！——我们若要有所创造，无论如何，就得学习，就要工作——太幸运了，没有活动我们就无法生存！一个人想要发挥其潜能，如果他能做到的话，那么，看看这种活动将会产生何种效果；倘若他能制造或建构某种东西——无论是一本书还是一只篮子——，他将获得最大的满足。看到一件作品经过自己双手的劳作，日复一日，直至最终完成，会使你从中获得直接的愉悦。这是一种相关于一件艺术作品、或一件手工艺品、甚至仅仅一种手工劳动的愉悦；当然，一件作品越是优秀，它给人带来的愉悦也将越大。

从这一观点来看，那样一些人是最幸福的，他们意识到伟大的目的激发创造伟大作品的能力：它使他们的生活具有一种高雅的情趣；但是，由于它忽略了常人的生活而曲高和寡，相比较而言，成为某种枯燥乏味的东西。同时，他们极富天分，因面对于生活和世

---

① 《书简》，I, xviii. 97。

界具有一种独特的、超越了日常生活中人人都有的情趣，是某种高于传统的东西。正是从生活和世界中，他们采撷创作的素材；并且，只要一摆脱个人需求的压力，他们立刻全身心地投入勤勉的采撷工作。他们的才智也同样如此：在一定范围内，可以说具有双重特性，一方面，他们将才智运用于日常生活中的平凡琐事——这些事对于他们和普通大众都是极寻常的；另一方面也运用于他们的独特工作——对生存的纯粹客观的静观和反省。在世界这个大舞台上，绝大多数人默默无闻，尔后便永远消失，只有天才过着一种双重生活，他们既是演员也是观众。

那么，还是让每一个入都做些力所能及的事情吧。没有固定的工作，也没有确定的活动范围——这是一件多么可悲的事情！长期的动荡不安给人造成了极度痛苦；因为缺乏那种被称作占有的东西迫使他超出了自己正当的活动范围。努力吧，与困难进行搏斗！这就是像田鼠那样孜孜不倦地奔忙于地下的人的本性！满足他的全部欲望是某种令人难以忍受的事情——持续太久的愉悦往往会导致一种停滞感。战胜困窘就是充分体验生存的快乐，无论我们将在何处碰到障碍：不论在生活中、社交中、工作中还是在精神的劳作——亦即在试图左右其对象的精神探寻——中。斗争以及胜利永远会给人带来快乐。倘若一个入没有振奋自己的机会，就应当尽可能创造机会，并且，依据他个入的能力和嗜好决定自己是去打猎还是玩台球；或者受他本性中这种无可怀疑的因素的引诱，他将与某人发生冲突，或策划一项阴谋、或参与诈骗流氓活动——所有这一切都是为了结束那令人难以忍受的死气沉沉的静止状态。正如我所指出的，当你无所事事时，很难保持悠然闲静的心情。

第18节 人应当避免受其想像力幽灵的诱惑。这与服从经过深思熟虑的思想的引导并不是一回事，但却是被大多数人误用的生活规则。倘若你深入考察周围的事物，经过一番研究最终对某一特定事物发生兴趣，一般来说，你会发现能够对你的选择产生影响的并不是任何编排有序的观念——尽管这些观念能够导向符合规则的判断，而是某种奇异的想像——这种想像似乎可以替代那尚在争议中的选择。

在伏尔泰或狄德罗的小说——我忘了确切的出处——中，像站在十字路口的年轻的赫尔克里斯那样的英雄，是无法看见任何善的踪影的，唯有左手握着鼻烟盒并从里面取出一撮烟丝接着开始作道德说教的他的老师，才能看到善；此时，恶扮着他母亲的形象出现了。尤其是在青年时代，我们常常容易把不遗余力而为之奋斗的目标变成虚幻的幸福憧憬，这些美丽的憧憬不时地浮现在我们眼前，有时甚至在我们整个一生都盘桓于我们的脑际——这是一种虚假的精神；因为，当我们意识到这是梦时，幻景便会消失；于是，我们明白了梦幻允诺于我们的都是虚妄不实的，这种认识已为现实所证明。家庭生活的情景也时常如此——我们的家庭生活的细微画面将以类似的场面表现出来，城市及社会的生活，甚至乡村生活无一不是如此，——我们所拥有的这类家园，包括它的环境以及那些赋予我们荣耀和尊严的名声，也都如此，在这里，无论我们的嗜好是什么；人各有所好。我们对梦魂萦绕的情人也常常是这样的。所有这一切都完全是自然的。因为，我们所想像的直接感染我们心灵的那些幻相，表面上看来仿佛就是真实的对象。这些幻相比抽象的观念更直接地影响我们的意志；因为，抽象观念仅

仅提供一种暧昧不清的一般外观，缺乏生动而具体的细节，而这些细节恰恰是那些幻相的真实部分。我们能够间接地受到抽象观念的影响。然而，它仅仅是一种抽象的观念——尽管它愿意尽可能实现它所允诺的事情。正是这种教育功能使我们相信它。当然，如果需要的话，抽象观念也必须加以解释——按其原来的涵义加以解释——即凭藉栩栩如生的图像；但是，必须慎重，言外之意要打折扣。

第19节 上述规则可以被看作更为普遍的规则的一种特殊情况，即一个人绝不应该让他自己受当下印象的驾驭，或者，完全不受外部现象的支配，这种印象或现象的作用要比单纯的思想劳作或观念的训练绝对地大得多；这些当下印象并非因为它们所利用的感官材料而丰富多采——事实上，恰恰相反——而是因为对于感官来说，它们是某种显而易见的并且直接发挥作用的东西；它们强行侵入我们的头脑，扰乱我们的反应并破坏我们的决定。

迫在眉睫的事立刻会产生它的全部结果，理解这一点并不困难，但是，进行思想的劳作或论点的评判则需要时间和闲暇，正如在同一时刻思考全部问题是不可能的一样。这就是为什么我们如此易受享乐诱惑的原因，尽管我们曾竭尽全力抵制这种诱惑；或者是如此易为侮辱激怒的原因，尽管这种侮辱的导因根本不足挂齿；或者也是如此易被批判惹恼的原因，尽管我们知道批判者完全不能胜任其责。同样，且不提任何别的例子，我们有许多理由认为，没有比一个实际上近在眼前的错误观念更严重的危险了。所有这一切都显露了人类本性中根本的非理性。女人们常常为这种占优

势的当下印象所诱惑，并且，很少有人由于受到如此之多的理性的重负而从一种相似的原因所导引的痛苦中解脱出来。

如果说，凭藉单纯的思想劳作尚不足以抵制某种外在影响，那么，最好的办法是以相反的影响来抵消它。例如，我们可以通过谋求与那些对我们评价较高的人交往，来消除受侮辱的后果；也可以通过迅速抉择应急措施，以避免由迫在眼前的危险引起的不愉快的感觉。莱布尼茨讲到一个意大利人的故事：这个人通过一刻不停地想着那等待他的绞架来咬紧牙关挺住酷刑的折磨，以免吐露秘密；他不间断地大声喊叫着：我看见它了！我看见它了！——在以后他解释这正是其部分的计谋。[1]

正是出于某种类似的理由，我们发现独自一个人若想坚持对某一问题的不同看法是如此地困难——这种踌躇不定的痛苦并不是由于大家都与我的看法不一致因而做法也大相径庭的事实所造成的，尽管我确信他们错了。举一个逃避追捕的流亡首领的例子。他一定会从一个忠实的随从——这个随从小心谨慎唯恐暴露了主人隐秘的藏身之处——那拘谨而谦恭的态度中得到莫大的安慰，这使他毫不怀疑自身的存在。

第 20 节　在本书的第一部分，我曾坚持认为健康作为构成幸福的主要和最重要的因素，就是它的巨大价值。我强调并坚持上述观点，并为此提出若干普遍规则。

锻炼身体使之强健的方法是在身体状况良好时，参加大量的劳动——既锻炼整个身体也锻炼身体的各个部位；并且，为了抵制

---

① 《人类理智新论》，第一卷，第 2 章，第 11 节。——原注

各种病毒的侵袭而养成劳动的习惯。一旦身染疾病——不论是全身抑或某种器官——其表现形式常常是大相径庭的，并且治疗及护理方式也各不相同，效果更是大不一样；因为，疾病不可能有固定不变的形式。

体力可以通过大量运用而得到强化；但神经则不然，神经的过度使用会导致衰竭。因此，一方面，我们可以借一切适合的方法训练体力，另一方面，应当注意尽可能不要使神经过于疲惫。例如，不要让眼睛受强光的刺激，尤其是不要受强烈反光的刺激，不要在黑暗中看东西或者长时间观察细微精密的物体，不要让耳朵受巨大声响的震动。最重要的是不要对大脑施加压力，或使用过度，或在不适当的时间里使用。使用一段时间后应让它稍息片刻，因为，大脑——正是它孕育了种种思想——还有大量其他的工作要做，这里，我指的是消化器官，它提供乳糜和乳糜汁。出于类似的理由，绝不能在进行剧烈的体力锻炼时使用大脑，或者在进行剧烈的体力锻炼之后立即使用大脑。因为，运动神经在这方面与感觉神经是一样的；当肢体受伤时，它在大脑相应部位的神经便会产生痛感。同样，实际上，并不是我们的腿或臂在工作或运动——而是大脑，或者严格说来，是大脑的相应部位通过脊椎的中介作用，刺激了肢体的神经并使它们处于运动状态。因此，当我们的腿或臂感到疲乏时，这种感觉的真正导源地在大脑中。这就是为什么肌肉只有同大脑相联系才能处于自觉主动的运动状况，才能产生疲乏感的原因，换言之，肢体的活动依赖于大脑。那些处于无意识工作状态的肌肉，如心脏，则非如此。显然，如果在同一时刻迫使大脑既进行剧烈的体力训练又进行理智思索，或者两种活动的间隔时间太短，那么，大脑肯定要受损害。

我的上述观点与下列事实并不矛盾，即在一次步行的开头阶段或一次散步的任何时刻，常常会产生一种精神的亢奋感。大脑进入工作状态的那一部分尚未到疲乏程度；此外，轻微的体力活动有益于呼吸器官，并能产生一种更纯更多的氧化物供给主动脉，再由主动脉将新鲜血液输送至大脑。

同样十分重要的是让大脑得到充分休息，这是大脑恢复功能所必需的；因为，睡眠对于人来说如同给钟上发条一样。[①]这一适度是直接随大脑的发育和活动而变化的；超过了这个度就是浪费时间，因为，倘若如此，那么，睡眠的时间越长，其熟睡的程度就越低。[②]

应当明确理解的是思想仅仅是大脑的固有功能；为了能像其他任何有机体功能那样运用和休息，它必须服从同样的法则。用脑过度会导致脑的损伤，就像眼的使用一样。正如胃的功能是主消化，大脑的功能是主思想。灵魂——作为某种基本的、非物质的东西，仅仅存在于大脑之中，其基本功能的发挥全然是自发的，亦即永远不知疲倦地思考着。毫无疑问，有关灵魂的学说驱使着人们去做荒唐事，并导致理智力量的减弱：弗里德雷克大帝甚至曾经试图养成不睡觉的习惯。倘若哲学教授们不再散布具有毒害作用的学说，那将是再好不过了；然而，这恰恰是教条式哲学所导致的后果，它婆婆妈妈地试图同问答教义保持良好关系。一个人应当

---

① 参见《作为意志和表象的世界》，第4版，第二卷，第236—240页。——原注

② 参见：引同前书，第275页。睡眠是一种短暂的死亡，借以保持和更新在白昼已经消耗了的那部分生命。或者，也可以说，睡眠是我们为死亡所收取的资本而不得不付出的一种利息；并且，利率越高，相应地付出的利息也就越多，已被拖延的救赎日期也就越近。——原注

习惯于从生理功能去看待他的理智力量，并且，根据实际情况决定是保护它们还是使用它们；还应当记住任何一种肉体损伤——无论是疾病还是机能失调，也无论伤在身体的哪个部位——都会对精神产生影响。据我了解，关于这个问题的最可取的意见是卡巴尼斯在他的《人的肉体和精神的关系》一书中提出的。①

由于忽视了这一规则，大多数天才人物和伟大学者变得脑筋迟钝，幼稚可笑，当他们步入老年时，甚至会完全疯癫。无需再举其他例子，毋庸置疑的是本世纪初著名的英国诗人司各脱，华兹华斯，骚塞，在他们的晚年，不，甚至刚过了六十岁，就变得感觉迟钝、呆笨无能；他们的这种愚钝可追溯至这一事实，即在他们生命的这一阶段，已为高报酬允诺所诱使而把文学当作商品，去为钱而写作。正是这一点使他们误入理智力的一种非自然的妄用之中；一个将佩格斯②套上马具并用鞭子驱策缪斯的人将不得不付出一笔违约罚金，就像其他能力的妄用也需付出罚金一样。

甚至在康德那样的情况下，我猜想在他最后四年的老耄期中出现的稚拙，完全由于他后半生以及在他逐渐成为名家之后劳累过度所致。

一般来说，一年中的每一个月都会对我们的健康和身体状态，甚至对精神产生特殊而直接的影响。这是一种以气候为转移的影响。

---

① 叔本华在这里提及的这部著作是由卡巴尼斯(1757—1808)，一位法国哲学家，论述以生理学为基础的精神和道德现象的论文集。卡巴尼斯在临终前完全放弃了他的唯物主义立场。——译注

② 佩格斯，希腊神话中诗神缪斯的飞马，其足踏过之处有泉涌出，诗人饮之可获灵感。——译注

三、了解他人

第21节　一个人在其人生旅途中随时准备做并且也能够做到以下两件事(认识到这一点将使他大获裨益):它们是防患未然与豁达大度,前者使他免受损失和伤害,后者使他避开冲突与争吵。

一个必须生活于他人之中的人绝对不应抛弃任何在自然秩序中占有一席之地的人,尽管他极为邪恶、粗鄙或荒唐可笑,而应该把他作为一个不可更改的事实接受下来,所谓不可更改,是因为它是一种内在本性的必然结果;身处逆境,他应牢牢记住曼菲斯特的话:世界上总有傻瓜和恶棍。[①]倘若他另行其事,那么,他无疑是犯下了弥天大罪,是向被他抛弃的人进行生死挑战。任何人都无法改变他自己独特个性,诸如他的道德品格、他的理智才能、他的性情或体格;如果我们谴责他,把他说得一无是处,那么,除了使我们卷入一场拼死冲突外别无他择;因为,事实上我们使他落人了这样一种境地,即他只有改变自己,重新做人,方有生存的权利——然而,这是不可能的;他的本性决定了他的一切。

所以,如果你必须生活于他人之中,就必须允许每个人都拥有按其特性生存的权利,无论其结果将是什么:你应当做出的全部努力是顺其自然,恰如其分地利用其特性,而不应希图对其本性有任

① 歌德:《浮士德》,第一部。——原注

何改变，或随意谴责它。这便是“待人宽容如待己”这句格言的真实含义。无论如何，这是一项其难度和正确均成正比的任务；那些避免与其同类过往甚密的人才是幸福的。

容忍别人的艺术可以通过对无生物实施耐心的方法而习得，根据某种机械的或普遍的必然力，这种忍耐顽强地阻止了我们行为的放肆——是日常生活所要求的一种宽容方式。如此获得的宽容或许也适用于我们与之交往的人，我们要使自己习惯于将他们的对抗——无论在何处遇到这种对抗——看作他们本性的必然结果。他们赖以反对我们的就是支配非生物的对立的同一条不可抗拒的必然性法则。如果我们对他们的行为感到愤慨，就如同跟一块挡住你的去路的石头生气一样愚蠢可笑。与人交往的最明智的办法是决心利用那些你无法改变其本性的人。

第 22 节　一个人只要与另一个人开始谈话，哪怕是极琐碎的话题也立刻能感觉他们之间在智力、气质上的差异或相似，这种差异或相似显示得如此迅速和容易，令人大为吃惊。当两个本性迥然相异的人谈话时，其中一个人所说的几乎每件事都在不同程度上惹恼另一个人，并且，尽管谈话转向最怪诞的话题或双方均无任何真正兴趣的话题，在大多数情况下仍会导致不快的气氛。另一方面，本性相近的人则立刻会感到彼此间的一种默契；如果他们的脾气完全相同，那么，他们之间的交往将是极为和谐一致的。

这使两种情况得到解释。首先，它表明为什么正是一般的普通大众如此喜爱交际，为什么正是他们能在任何地方找到称心如意的伙伴。唉！这些善良、可爱、勇敢的人们。这正是他们与那些非凡人物的差异；后者越是非同寻常，越是不爱交际；所以，如果他

们在孤独中偶然遇到一个其本性中有某种能够引起他们共鸣的东西的人，如果这种心灵的共鸣不是转瞬即逝的，那么，他们将感到极大的喜悦。因为人与人之间的和谐程度是关乎双方的。伟大人物像雄鹰那样总喜欢把栖巢孤零零地筑在高处。

其次，我们能够理解为什么气质相近的人如此迅速地一拍即合，仿佛他们彼此都为对方的魅力所吸引——两个心心相映的灵魂。当然，普通大众由于其经验和低下的智力而有更多的机会碰到这种情况，相反，那些生活富裕而性格怪僻的人则极少碰到这种情况：我之所以称之为性格怪僻仅仅因为我们很难找到这样的人。

例如，一大帮人为了一定的目的——解决某个实际问题——而组成一个团体，倘若他们中间有两个恶棍，那么，他们很快就会彼此认出对方，仿佛佩戴一种相类似的标记，并且，他们立刻会聚在一起密谋不法行为或反叛行为。同样，如果你能想像——这是不可能的——在一大群才智超众的人中，有两个傻瓜，他们俩肯定会同病相怜，并且马上会暗自庆幸在这个团体中终于找到了知音。看到这样两个人——尤其如果他们道德败坏、头脑愚钝——彼此一眼相中，很快成为知己；看到他们笑容可掬、欢呼雀跃地扑向对方并互相致意，仿佛他们早已是多年的老朋友，这实在令人惊奇不已；——显而易见的是他们信奉佛教的轮回说，以为他们前世的生存形态具有相似性。

尽管一般来说，人们彼此间是协调一致的，但他们仍互相保持间距；或者，在某些情况下，他们之间仍会产生一种偶然的冲突。这应归咎于心境的差异。你很难发现精神状态完全一致的两个人；这与他们的生活条件、地位、环境、健康以及此时此刻的思绪等

不同有关。这种种差异使得那些性情极为相近的人也会产生不和谐。调整情绪——仿佛将温度调到一种常温——以消除不和谐，这是一种要求达到高层文化的工作。情绪的均衡是产生稳固的友谊的范围，这一范围是由情绪波及的交往伙伴来调整的。例如，当一大群人聚集在一起，并带着某种客观的令人感兴趣的事——它对所有人都产生作用并以同样的方式发挥影响，无论它是什么：一种共同的危险或期望，某件重大新闻，一次奇观，一场比赛，一段乐曲或其他诸如此类的东西，——你将发现它们会引起大家思想的共鸣并使每个人都流露出一种真实的好奇心。在他们中间将会产生一种普遍的愉悦感，因为吸引他们注意力的东西能够压抑所有私下的或个人的兴趣而导致情绪的协调一致。

倘若没有我所说的那种客观的事物，那么，一般来说，总有某种主观的东西。一瓶葡萄酒能引起融洽的友好感情已不是什么罕见的事了，甚至茶和咖啡也常用于同样的目的。

冲突不和作为情绪差异——这种情绪往往是偶然的、暂时的——的结果如此轻而易举地侵入所有的社会交往中，这也在一定程度上解释了为什么记忆总是理想化的，有时甚至是神圣化的，由于我们无法保留所有转瞬即逝的印象——这些印象曾在某些偶然的场合和时间纷扰过我们，——从而使我们在过去的某个时期曾经有过的情绪发生了变化。就此而言，记忆犹如一只模糊的照相机镜头：它将一切均收进镜头中，所以产生了比实际景致更美好的画面。就人而言，被摄入记忆的镜头则常常没有一点效果，因为，虽然记忆的理想化倾向需要时间的协助才能发挥作用，同时它又立即开始作用。因此，只有经过相当长时间的间隔再去见你的朋友或熟人才是理智的；当你再次见到他们时，你将注意到记忆已经

开始发挥作用了。

第23节 人不可能目测自己的身高。让我来解释一下这句话的含义。

你不可能从别人身上看到比自己更多的东西，你的才智全然决定了他力所能及的范围。倘若你是个低能儿，那么，即使他们才智超群也对你毫无影响；你所看到的仅仅是他们个性中最平庸的方面——换言之，仅仅是那些品性和气质中的弱点和缺陷。你对一个人的评价仅局限于他的不足之处，你看不见他的优秀的精神素质，就像盲人看不见色彩一样。

从一个笨人身上是看不见才智的。在批判别人作品的尝试中，这种批判所具有的知识等级是这种批判的本质部分，这正如作品本身的观点是作品的精华一样。

因此，与他人的交往涉及到将水准降至同等的问题。一个人所具有但不为其他人所同时具有的素质在他们碰到一起时就不会起作用；当一个人为其同伴作出牺牲时，这种自我牺牲并不能博得他人的赏识。

一想到大多数人是如此地卑鄙肮脏、如此地麻木不仁，换言之，如此地庸俗下流，你将明白除非你自己变得跟他们同样庸俗下流，否则你绝不可能与他们对话。就此而言，粗俗行为如同电流，极易传导。你也将完全懂得"自轻自卑"这句话的真实和恰当的含义。并且，你会很乐意避免与那样的人交往，即他与你交往的唯一可能之点恰恰是你本性中的那一部分——它曾是你最没有理由引以为自豪的东西。所以，你将领悟在与傻瓜和笨人打交道中，能够显示你的聪明才智的唯一办法是不与他们交往。当然，这意味着

当你踏入社交界时，你可能常常感到自己像位应邀出席一次舞会的出色舞蹈家一样，当你到达舞场时，立刻发现所有的人都是跛子：和谁跳舞呢？

第24节 我感到我敬重这样的人，即他是一百个人中间的出类拔萃者，——当他正在等待或无所事事地坐着时，总是忍不住用碰巧拿在手中的东西，比如棍子、小刀或餐叉等，敲得咯咯作响或挥舞着打拍子。他很可能正在思考着某个问题。

对于大多数人来说，他们的观察力完全支配了他们的思考力；他们似乎只有置身于喧嚣之中才意识到存在；除非他们碰巧正在抽烟，因为这也同样可以达到类似的目的。正是因为这一点，他们眼观耳听，注意着周围正在发生的一切。

第25节 拉·罗彻福考尔作出了惊人的论断：一个人既想感受到别人的尊重，同时又从这同一个人那里体验到挚爱是十分困难的。倘若如此，我们将不得不进行选择，或者是从我们的同伴那里得到尊重，或者是爱。

他们的爱总是自私自利的，虽然其表现形式多种多样，并且，我们过去为赢得这种爱而常用的手段并不总是使我们引以为自豪的。一个人被另一些人所爱主要地是通过这种方式亦即言谈适中、举止稳重而博得后者的好感和聪明的印象。但是，他就必须坦白直率而无矫揉造作——不仅仅是出于忍耐。从本质上说，这也是一种蔑视。这使人想起爱尔维修的极真实的评论：“衡量我们才智的一种最精确的尺度是它必然使我们得到满足。”如果把这一论断作为前提，则很容易推导出结论。

至于说到尊敬，情况恰恰相反。很难勉强使别人尊敬你，这其中的理由是极难揭示的。因此，与爱相比较，尊敬能给人以更为真实的满足，因为它总是相关于个人的价值，而爱则并不直接相关于个人的价值，爱在本质上来说是主观的，而尊敬则是客观的。毫无疑问，被人爱要比受人尊敬更为有用。

第 26 节　大多数人是如此地主观武断，以致除了他们自己，没有什么事物能真正引起他们的兴趣。他们只要一说话就总是先考虑自己，他们的全部注意力都为那些最偶然的但又对他们个人发生影响的小事所吸引和侵扰，这绝不是无关紧要的：由于他们没有精力去对事物作出客观的评判，才使他们与别人的交往成为这种样子；他们无法正确地分辨什么是他们的兴趣，什么是他们的虚荣心。他们太容易被激怒和烦扰，以致于在与他们讨论任何非个人的问题时，你必须小心翼翼，尽可能使你们的谈话避免涉及你面前的这些可敬而又敏感的人。因为，你将要说出的任何话语都有可能伤害他们的感情。实际上，人们对那些与他们个人无关的事才真正的漠不关心。他们对任何真正的、吸引人的经验知识和美好的、神奇的、有趣的事物都无动于衷：因为你们不可能理解或感受它们。但是对于任何打扰他们无聊的虚荣心——哪怕以最间接的方式，——或者从不利的方面影响了他们那极宝贵的自我的事物，他们则极为敏感。在这方面，他们就像被你无意中踩了一下的小狗，立刻会尖声狂吠起来；或者像浑身长满疮肿和疖子的病人，你必须以最大的谨慎避免不必要的碰触。在一些人中，其敏感性已达到这样一种程度，倘若他们正与某人谈话，而对方显露或没有完全隐藏他的才智和精明，他们就会视此为一种公然的侮辱；尽管

他们当时掩饰了自己的不快，但是，事后与他们谈话的人总要反省自己的行为，绞尽脑汁地回顾自己究竟可能说了些什么而引起了他们的怨恨和愤怒。

但是，这正如易受别人恭维谄媚一样，他们也易被别人拉拢争取；这便是为什么他们的判断通常总是破绽百出以及他们的意见总是摇摆不定的原因。对于他们来说，判断或意见不是依据事实上的正确与错误而裁定的，而是根据他们所属的那个团体或阶层的偏好来决定的。所有这一切的根本原因在于，在上述这样的人中间，意志力极大地支配了知识；因此，他们那贫乏的理智已完全服从于意志，并且，一刻也不能摆脱这种从属的地位。

占星术为这些人的那种可悲的主观性提供了极其动人的证据，这促使他们把一切都看作仅仅与他们自己有关的事物，却没有想到任何事物都不是直接关涉于个人的。占星术的目的是要将天体的运动引人可悲的自我之中，以便在天空的一颗彗星与地上的人类纷争和罪恶之间建立某种关系。[①]

第 27 节 无论是当众、或是在社交中、还是在书本中，错误的陈述一经作出并被大家所接受，——或者说，无论如何没有被驳倒——你就没有理由感到失望或者认为还有悬而未决的问题。当你想到问题将会逐渐受到检验而弄个水落石出，它将受到深思熟虑、反复讨论，并且一般说来，最终总会得出正确看法时，你应当为此而感到宽慰；所以，只要经过一次——次数的多少依据问题的难易程度而定——每个人都将立刻明白一个头脑清晰的人是如何理解

---

① 例证见斯托伯乌斯：《文集》I. xxii. 9。——原注

问题的。

当然，同时你还必须有极大的耐心。一个众人昏聩而唯独他头脑清醒的人就像一个这样的人，即他生活于其中的城镇中，所有的钟都不准而唯独他的表是准确的。他只知道正确的时间；然而，这于他又有何用呢？因为，大家都以错误报时的钟为准，甚至那些知道唯有他的表才是正确的人也不例外。

第28节 人像孩子一样，如果你溺爱他们，他们就会变得任性顽皮。

因此，对任何人都不要过于溺爱和仁慈。你可以视此为一条普遍规则：即你拒绝一位朋友借款，并不会失去这位朋友，然而，你却喜欢假意答应他的借款要求。出于同样的理由，你并不准备由于你行为举止的骄傲与粗心而疏远别人；但是，倘若你对他们太和善殷勤，那么，你就会促使他们变得妄自尊大、令人难以忍受，最终将使你们的友谊破裂。

这会使那些人心理失去平衡，因为他们认为你是依赖于他们的。于是，他们便会以蛮横无礼、盛气凌人的态度对待你。的确，有这样一些人，当你与他们交往时，你会发现他们是如此粗鲁野蛮。例如，倘若你偶然与他们推心置腹地谈论一些心底的秘密时，他们立刻会自以为能够随意伤害你，并且试图违犯社交规则。这就是为什么你愿意与之结交的人如此之少的原因，并且也是为什么你应当避免与庸俗之辈交往的原因。如果一个人最终认识到我虽然依赖他，但是，他更依赖于我，那么，他立刻感到仿佛我从他那儿偷了什么东西；他将会竭尽全力要报仇雪恨。在与他人的交往中，唯一能够达到超然境地的方法是让人们了解到你是独立于他

们的。

根据上述观点，让你熟识的每一个人——无论是男人还是女人——经常感到没有他们你也能生活得非常好，这种做法是可取的，它将会使友谊更加牢不可破。甚至，在你与他们的交往中，你偶然流露出一丝轻蔑之意也无妨；那样会使他们更加珍视你与他们的友情。正如一则意大利格言所说的："轻视他人是为了赢得他人的尊重。"但是，如果我们真正极为尊重一个人，那么，我们则应该把上述想法视为一种罪恶而隐藏起来。这样做并不让人感到高兴，然而，它是正确的。对待一只狗都不应过分和气，更何况对待人！

第 29 节 常有这种情况，即那些具有高尚品质和伟大天赋的人在世俗智慧和人事关系方面的知识显得奇缺和匮乏，当他们年轻时尤其如此；因而很容易被人欺骗哄瞒或被引人歧途；另一方面，普通大众在立身处世方面则更容易获得成功。

其理由在于，当一个人很少有或几乎没有经验时，他就必须藉他自己先在的知识去进行判断，并且，在需要加以判断的事物中，先在的知识与经验相比绝不在同一水平上。因为，对于普通大众来说，先在的知识意味着他们自己的自私自利观点。这与那些品质和精神都高于普通平民的人的情况不同。严格说来，就他们的非利己方面而言，他们与另外一类人大相径庭，当他们以自己的高水准去衡量、评判别人的思想和行为时，结果往往与他们的预测不相符。

但是，倘若一个品质高尚的人最终认识到（作为他的亲身经验或从别人那里得到的教训），在一般情况下，可期望人们做些什么

——也就是说，五、六十岁的人在道德上、理智上是什么样的，如果环境并没有让你与他们建立关系，那么，你最好还是避开他们，尽可能不要与他们共事，——而且，你简直不知道怎样才能恰如其分地描绘出他们可悲的中庸和卑劣的本性：他们的人生道路如此漫长，你将不得不为已往形成的对他们的评价进行扩展和补充；同时，你还将犯大量的错误而使自己受损。

此外，当你真正接受了你曾受惠于它们的种种教训之后，你再置身于那些你并不了解的社团时，偶然会出现这种情况，即你将惊讶地发现他们都显得那么通情达理——无论是在他们的谈话中还是在他们的行为中——事实上，他们是相当正派、诚实、有道德、可信赖的人，而且，他们还非常机敏和聪慧。

但是，你不应当为上述现象所迷惑。人在本性上并不像那些拙劣的诗人，诗人们为我们塑造了一个傻瓜或恶棍，他们做得如此笨拙但意图则是明显的，即要使你以为诗人在操纵着他所塑造的每一个人物，可以不断地推翻他们的意见并警告你：这是一个傻瓜，那是一个恶棍，别管他们说什么。人的本性的作用像莎士比亚和歌德所说的那样，塑造了他们的每一个人物——即使他是魔鬼——的诗人们以其若干诗篇出现在我们眼前时，似乎完全是公正不偏的；那些人物被描述得如此客观以致激发了我们的极大兴趣，并促使我们赞同他们的观点；因为，像那些本性的作品一样，这些人物中的每一个都是作为某种隐秘的规律或原则的结果而形成的，这使他们的一切言行举止都显得那么真实自然并因此而是必然的。如果你以为在这个世界上能看见长着触角的恶魔或晃着铃的傻瓜招摇过市，那你必定受骗成为恶魔或傻瓜的牺牲品或玩物。

应当铭记于心的是，在与他人的交往中，人或者如一轮圆月，

或者像一弯月牙。他们向你展现的仅仅是他们的某个方面。每个人都具有一种模仿的内在天赋——即他能制作一副掩盖其真实面目的假面具，以便能使自己看起来仿佛生来如此；由于他总是在他个人本性的圈子里精心设计，从而使他在扮演适宜他的假象时往往惟妙惟肖、恰到好处。但是，这一切实际上都是虚假骗人的。无论何时，只要他想得到别人的奉承就戴上他的面具；你或许注意到这面具是蜡或纸板做的，别忘了那句绝妙的意大利谚语："摇尾乞怜的狗没有不讨人喜欢的。"

在任何情况下，你都不要对一个新近结识的人给予过高的赞誉，否则，你很可能会大失所望，并且，你会因此而惭愧甚至受到某种伤害。我所谈论的这个主题还有另一个需要提及的事实，即一个人的品性往往是通过他对一些日常小事的处理而表现出来的，——因为此时他是毫无戒备心理的。这为我们提供了观察一个人的人性中欲壑难填的利己心以及毫无利他之心的极好机会。如果这些弱点和缺陷是通过一些琐事或一般行为显露出来的，那么，你将会发现这些弱点和缺陷也同样体现在一些重大问题上，尽管他会掩饰这些弱点和缺陷，伪装事实。这是一个不应失去的机会。如果在日常琐事中——即生活中细琐的小事，这是些最低规则也不适用的事情——一个人对别人冷漠无情，只是一味追逐有利或适宜于他自己，却有损于他人权利的东西；如果他擅用属于大家的东西，那么，你可以肯定他是一个毫无公正之心的人，是个彻头彻尾的恶棍，只有法律和强制才能束缚他。出门在外千万不要轻信这种人。如果他有胆量破坏他个人交际圈的规则，并且在他这么做却不受惩罚时，他将会进而破坏国家的法律。

倘若普通平民都是优点胜过缺点，那么，信赖他的正义感、他

的刚直不阿和感激之情、他的忠实、挚爱和同情心，而不是利用他的胆小怯懦，这是一种较为可取的方法。反之，倘若缺点胜过优点，那么，采取相反的办法则更为稳妥。

倘若我们与之交往或必须与之交往的任何人表现出令人不快或令人厌恶的品质，那我们就必须思忖这个人是否值得我们容忍其品质经常地或以更恶劣的形式表现出来并与之保持往来。[①]关于对这个问题的肯定答案是勿庸赘言的，因为言谈毫无益处。我们必须对此表示容忍，无论是有意还是无意。不过，我们还应记住我们将因此而使自己遭受再次损害。倘若答案是否定的，那么，我们就必须同我们那可尊敬的朋友立即并且永远断绝关系；或者，把他看作一个不合格的仆人，毫不犹疑地将他解雇。因为，必要时他将不可避免地要重新犯罪或作恶，即使此时他装扮出与他的厚颜无耻格格不入的那种深沉和真挚的感情。对于一个人来说，他可以忘却一切，绝对地忘却一切，——除了他自己，他的品性。因为，品性是难以改变的；一个人的一切行为均源于一种内在的本性，由于这种内在的本性，他在类似的环境中的行为总是如出一辙，别无二致。顺便提及我的那篇题目为《论意志自由》的获奖论文，读者只要仔细研读这篇文章就会消除关于这个问题的全部困惑。

与一个你已绝交的朋友重修旧好实际上是一种懦弱的表现。当他第一次在背后干了些损害你们之间友谊的事时，你宽恕了他，他就可能变本加厉，越发大胆放肆，因为，他已经悄悄地意识到你不能不与他交往。当你重新雇佣一个曾被你解雇的仆人时，他也同样会变得令人难以忍受。

---

① 不念旧恶，意味着抛弃以昂贵的代价换取的经验教训。——原注

此外，星移斗转、时过境迁，人们的行为方式并非亘古不变。实际上，人的行为和情感像他的兴趣一样变化多端；他在这方面的朝秦暮楚就像是一张已填好的短期支付的汇票，一个人没有拒付而是兑现了它，可见其目光之短浅。因此，若想知道一个人在工作时的言行举止，不应寄希望于他的慷慨承诺和誓言旦旦。因为，即便他显得那么真挚诚恳，实际上他对自己正谈论的问题一无所知。那么，怎么才能窥探他的踪迹并预测其动向呢？唯一可行的方法是充分考虑到他所置身于其中的环境——因为他的品性可能与之发生冲突，以及这种冲突可能波及的范围。

假如你想深入了解大多数人赖以构成的那些真实而又令人伤感的要素，那么，一个意味深长的发现将使你获益匪浅——即人们溶于其作品中的立身处世之道恰是对其现实活动的绝妙注释，真可谓文如其人，并且，反之亦然。如此获得的宝贵经验无论于己于人都是大有裨益的，因为它可使你避免错误的想法。但是，假如你在现实生活或者文学作品中碰到某些特别粗俗或愚昧的人，你也千万不要为此而感到烦恼或痛苦，而应当把它仅仅看作对你获取知识的一种补充——即在人类品性的研究中一种值得考虑的新事实。你应当像一位偶然发现了一种罕见矿石的矿物学家那样对待它。

当然，也有一些事实，它们是极为特殊的例外，让你简直无法理解它们是如何产生的，以及人与人之间为何会有如此之大的差异。不过，一般说来，古人的教诲是千真万确的，世道依然不见好转。在野蛮国家，人类彼此吞食；在文明社会，人类互相欺诈；这就是所谓世上的一般风俗常情！国家以及一切精密的政治机械系统是什么？国家内部或国际事务中的强权统治又是什么？——只不

过是制约人类无止境的罪恶行径的森严壁垒！无论何时，一个国王只要牢牢地掌握着王权，他的人民总会达到某种程度的繁荣富强，他便可以利用自己的权力指挥他的军队像一帮强盗侵扰毗邻的国家，难道这一切不正是历史向我们昭示的吗？难道所有的战争归根到底不都是为了掠夺吗？从荒蛮的远古时代到较近的中世纪，战败者都将沦为奴隶——换言之，他们被迫为那些战胜者们所役使；那么，在战败与交纳战争税之间所显示的人类本性的差别又何在呢？

伏尔泰说，一切战争都是掠夺。德国人应当以此为戒。

第30节　没有人能够塑造成完全为所欲为，我行我素。每个人都要受某个先定规划的指导，并遵循一定的普遍规则。但是，如若过分循规蹈矩，就会在一个人的天性中硬塞入某种非自然、非固有的东西，然而这样一来他的品性将成为虚伪的习性，这种习性是经过理性的雕饰逐渐形成的，并且，他会立刻发现本性是难以压抑的，如果你驱逐它，它将会不顾一切地回归再现。

理解一条行为规则相当容易，甚至可以无师自通，说得头头是道，然而，转身又会在现实中违犯它。但是，这倒不是使人失望的原因，你不必以为不可能依照某些绝对的观念和行为准则来调整自己的生活，但最好还是按自己的意愿去生活吧，你将会更加幸福。在这里，正如一切旨在实际效果的书本教诲一样，需要做的头一件事就是理解准则，其次才是学会如何实施于行动。人们经过理智的努力立刻从理论上把握它，但是真正付诸行动则需要时间的历程。

一名中学生能够学会用一种乐器奏出各种悦耳动听的旋律，

或学会不同的姿势优美的剑术，当他出了差错时——这完全是可能的，——无论他如何竭尽全力也会认为不可能找到什么规则，然后，他将认真熟记乐谱或者勇敢地要求参加比赛。尽管如此，通过一系列挫折、失败和不断的努力，他将会在实践中逐步成熟完满起来。在做其他事情时，情况也往往如此，例如在学习拼写和说拉丁文的过程中，人们就可能忘记它的语法规则。唯有经过长期实践，傻瓜才能变成大臣，急躁的冒失鬼才能变成精明世故的老手，或者，热诚坦率的人才能变得谨小慎微，高尚豪爽者才能变得乖戾卑下。虽然这种自我约束是一种长期习惯的结果，并且总是由一种外在的压力所致，但本性毕竟不再是无法改变的，有时甚至会果不其然地被征服。或者依照绝对的原则而行为，或者出于内在的本能、倾向而活动，二者之间的差异与一件工艺品——比如说钟，无论其构成或运动都使人感到它是无定形并且无活力的东西——和一个活生生的其外表和本质一致且彼此不可分割的有机体之间的不同如出一辙。

据说拿破仑皇帝曾信奉这样一条格言，它准确地表达了后天的习性与先天的本性之间的关系，并进一步证实了我的观点，这条格言是：一切不是出乎自然的东西均是不完满的；——它是一条普遍适用的规则，无论在物理世界还是在精神世界都是如此。就我所知，这条格言唯一不适用的是砂金石，这是一种矿物学家们熟悉的矿物质，它的自然状态与经过加工的非自然状态是无法相比的。

上述关系使我不由得想起一句话，以驳斥任何形式的**矫揉造作**。这句话常常会激起我们对矫揉造作的轻蔑心理。首先，因为它证明了怯懦，这种怯懦的基础是害怕、恐惧；其次，它证明了自我

谴责，因为它意味着一个人试图表白自己，因而他所展示于人的比他实际具有的要好得多。假冒并向人炫耀自己优越恰恰证明他并不具备这种优越性。无论这种优越性是勇气、学识，或是才智、机敏，还是在占有女性、财富和社会地位方面的成功，抑或他所自恃的其他任何东西，你都可以从他的夸耀中推断，正是在这些方面他是一无所有的失败者。因为，一个真正具有能力达到完满状况的人，是绝不会想到要大肆渲染自己的成功的，因为他满足于了解自己拥有的一切。有一句西班牙谚语："高声叫卖者的货物最差"。它是对上述现象的一针见血的揭露。毫无疑问，正如我所说的，任何人都不应当放纵自己，不应当坦露自己的真实面目；因为人性中总有许多罪恶的、兽性的方面，而这些丑恶的东西需要掩藏起来。这种说法虽然为虚饰的消极态度作了辩解，但并没有证明那种虚构的优越性是合理的。此外，还应当牢记首先要分辨出什么是假冒，然后才进一步弄清假冒的是什么。最后，需要指出的是，假冒是绝不能长久的，总有一天假面具会被识破。塞涅卡说，"一个人不可能长期伪装自己，因为本性将重申其欲求。"①

第 31 节　一个人走来走去却从未感到自己躯体的重量，但是，倘若他想挪动别人的身子则立刻会感到沉甸甸的；同样，一个人能够清楚地看到别人的弱点和缺陷，却对自己的不足之处熟视无睹。这种安排有一个有利之处：即它使其他人成为一面镜子，一个人可以从中看到他自己本性中一切罪恶的、愚昧的、无教养的以及令人厌恶的东西。有则古老的故事曾讲到一条狗所对之狂吠不

① 《论仁慈》，1.1。——原注

己的正是它自己的影子。它所看见的正是它自己，而不是它所幻想的什么别的狗。

批评他人的人总是努力再塑自身。那些习惯于暗中窥视别人一举一动的人总是希望了解他们在干些什么，并以他们为榜样不断地改进自己、完善自己，从而使自己具有充分的正义感，或者至少有足够的自豪感和虚荣心，以免重犯自己曾严厉谴责过的错误。而那些宽容的人则恰恰相反，他们要求待人以宽并希望别人待己亦宽。《圣经》说得倒好：只见他人之瑕疵而无视自己之大错。眼睛生来就是只见他物不见自己的，因此观察别人，非难别人，是认识自身的绝妙途径。我们需要一副透镜以穿过外貌而直视我们内在的精神品性。

同样的规则也适用于作品的风格。如果你对这些风格中的某种愚蠢的念头不是予以责备而倍加赞赏，那么，你很可能去模仿它。这就是为什么拙劣的作品能在德国风行的原因。德国人是极宽容的人民——这是人所皆知的事实！他们的格言是："请相互宽恕彼此的过错。"

第 32 节 一位品格高尚的人年轻时常以为，人与人之间的普遍关系以及由此而导致的各种联盟从根本上来说是其本性中的理想，也就是说，这些关系与联盟是奠定于如下基础上的：地位或情感的相近、志趣或才智的类似，如此等等。

然而，随着时光的流逝，他逐渐意识到那些关系与联盟赖以存在的真正基础；即它们是建立在某种物质利益的基础之上的。这才是几乎全部关系的真实基础：甚至可以说，除此而外，绝大多数人都不知道还有建立在其他基础上的关系。因此，我们看到，人们

常常根据一个人所任的职务或从事的工作，所拥有的国籍，或家庭关系来评价、衡量他——简言之，根据由因袭的社会等级所赋予他的地位和品性来评价他，就像他是已被标价待售的货物。至于作为一个人，他的内在本质是什么——亦即评价他本人个性的尺度——则从不考虑；并且，这种关于人的观点往往被视为奇谈怪论，一旦有人认为它令人讨厌，就会或者严加驳斥，或者置之不理，这在现实中已是司空见惯了。但是，一个人价值越大，他在传统社会中的乐趣越小；并且，他会竭力从他所热衷的领域中退缩出来。这些传统的社会等级之所以存在的原因究竟何在？简单地说，原因就在于，在我们这个悲惨的世界里，到处是贫困和匮乏，因此，生活中最根本、最首要的事便是设法缓解匮乏，减轻痛苦。

第 33 节　正如纸币而非真正的硬币在世界流通一样，诚挚的敬意和真正的友谊也可能出现虚假的替代物，有时我们以为得到了友谊和尊重，其实只是某种假象。

另一方面，也许有人会问是否有人真正该得真的硬币。就我而言，与一百次这种对人类尊严的证明相比，我更尊重一只诚实的摇尾乞怜的狗。

真诚坦率的友谊是以一种对他人的幸福和痛苦所表示的强烈同情心为前提的，这种同情心本质上是纯粹客观的，毫无私心的，这反过来又意味着自我与友谊对象之间的一种绝对的同一性。人的本性中的这种自我中心主义是如此强烈地对抗着诸如此类的同情心，以至于真正的友谊只能属于那样一类东西——例如，海蛇，——关于它们，没有人知道它们只是神话传说里的东西，还是真的存在于某个地方。

此外，在很多情况下，人与人之间的关系中时常呈现出真诚坦率的友谊的某些蛛丝马迹，然而一般说来，某种隐秘的个人利益仍构成其基础，而它只不过是形形色色的利己心中的一种罢了。但是，在一个万物皆完美无缺的世界上，这种真实情感的迹象是一种使人净化高尚的力量——它能藉助冠以那些关系以友谊的名誉而发挥其作用，因为，它们远远高于人类中流行的那种普通的友情。后者是这样一种情感，即如果你听说自己亲爱的朋友在背后对你说三道四，你绝不予以任何回击。

且不说，如果你的朋友打算为你作出巨大的牺牲才是对你的真正帮助，但是检验他的真情实意的最好办法还是莫过于让他获得你已发生不幸事件的消息。此时，他的面部表情或者显示出对你的真实诚挚的同情；或者无动于衷、漠然置之；或者流露出并非同情的某种感情，在这里，拉罗斯福哥的人所皆知的著名箴言："人们总是对朋友的不幸感到幸灾乐祸"得到了证实。的确，在这样的时刻，所谓的朋友常常会情不自禁地流露出一丝不易察觉的冷笑。除了把你最近遭到的麻烦和困难告诉他们，或者，毫无保留地向他们坦露你的个人隐私以外，你几乎没有什么更好办法以保证他们高兴起来。这就是人类特有的本性!

无论你多么不情愿承认，疏远和长时期的分离总要损害友谊。那些我们无法见面的朋友——即使是我们最亲密的朋友——虽然也时常萦怀于心中，然而，时过境迁，随着时光的流逝，这种牵挂将会逐渐淡漠，并且最终会变成一种抽象的概念；我们对他们的兴趣也越来越理智——甚至仅仅作为一种惯例面维持下去。与此相反，我们对那些不断地出现在眼前的人却抱有强烈而浓厚的兴趣，尽管他们只是些供人玩赏的小东西。这表明人们的情感天地是多

么狭小，歌德在《塔索》中关于当下时刻的作用范围所作的评论是何等正确："当下时刻乃是一位威力无比的女神。"[1]

所谓房屋朋友是极形象的称呼，因为他们只是房屋而非房屋主人的朋友；换言之，他们不像忠于主人的狗倒更像依恋房屋的猫。

你的朋友们将会向你表白他们是多么地真诚，你的敌人更是如此。把敌人的责备当作一帖灵丹妙药吧，它会使你具有自知之明。

常言道，患难之交最珍贵。但是，事实恰恰相反，你只要一交上一位朋友，他就说是患难朋友并且立刻开口向你借钱。

第 34 节 一个试图凭藉其才华和精明跻身于社会名流之列的人，必定是个未经世故的人。这种品性极容易引起绝大多数人的忌恨与不满，而他们又不得不隐瞒甚至不承认自己愤恨的真正原因，这实在让人不堪忍受。

事实正是如此。一个人如果感到或认为他的谈话对象要比自己更有才华，更机敏，[2]那么，他就会因此而不知不觉地暗自断定：那对话者一定相应地对自己的才能评价较低。这是一种推理的方法——一种省略推理法——它常常导致推断者满腹忧愁或一腔怒火。格雷西安的话是完全正确的，他说：若想赢得别人的好感，唯

① 第四幕，第 4 场。——原注

② 参见《作为意志和表象的世界》，第二卷，第 256 页（第四版）。在那里，我引用了约翰逊博士和歌德青年时代的好友默克的话。约翰逊说：一个人若想激怒大多数人，最有效的办法莫过于在与别人交谈中炫耀自己才华出众。当时，人们似乎很高兴，但实际上，他们妒火中烧，暗自在心中诅咒他。（博斯韦尔：《约翰逊传》，第 74 页。）——原注

有显示自己像牲畜那样愚蠢、粗蛮。①

炫耀自己的才华，卖弄自己的精明，只不过旁敲侧击地嘲笑别人愚钝和无能。而且，任何形式的流言蜚语都会使一个普通平民的心理受到严重的纷扰，这是很自然的；在这种情况下，妒忌心将使他顿生敌意。因为，人们从自己的虚荣心得到满足中获取极大的喜悦，这在日常生活是司空见惯的，而如果没有与他人攀比的心理，则虚荣心也就无从满足。一个人最能引以为自豪的莫过于他的理智能力，因为，正由于这种理智能力才使他在这个动物世界中保持威严的地位。如果让某个人看到你的才智绝对地优越于他，或者让其他人看到这一点，是极轻率鲁莽的；因为他会渴望报复，并且常常会伺机伤害你；在这里，理智已让位于意志——一切都根源于那种深深的敌对情感。因此，地位和财产在社会上总是受人尊重和羡慕的，而理智才能却从不能有此企望。被忽略、受冷落，对于它就是最好的遭遇了。倘若人们注意到某个人的才智，那也是因为他们视其为不恰当的鲁莽言行，或认为其主人对它并没有合法的权利，却竟敢以此倨傲。于是，人们为了报复他的行为，以泄心头之恨，便在暗地里试图以其他方法来羞辱他；并且，如果他们在那里潜伏不动，那仅仅是为了寻找一个恰当的良机罢了，一个人的言行举止很可能谦卑恭顺，但是，只要他的才智出类拔萃，就会被人们认为是大逆不道而很难得到人们的宽恕。萨迪在《蔷薇园》中评论说："你应当明白——智者固然不愿与傻瓜为伍，而蠢人

---

① 巴尔萨泽·格雷西安：《立身处世要则》，第240页。格雷西安（1584—1658）是位西班牙散文作家，耶稣会会士，他的作品主要描述了他对千姿百态的人生现象的观察与思考。叔本华和许多人一样极为欣赏他的人生哲学，并将他的《立身处世要则》，译成德文。此书直到17世纪末才被译成英文。——译注

更是一百倍地厌恶与聪明人交往。”

与此相反，愚钝倒真正有其可取之处。正如温暖使身体感到适意一样，这种舒适感对精神也是大有裨益的；如果一个人感到寒气袭人而想取暖，那么，他会自然而然地靠近壁炉或走到阳光下，他在寻找同伴时，很可能产生这种感觉。但是，这就意味着他将因为自己的优势而招人讨厌。一个人若想讨人喜欢，他就必须在才智方面逊人一筹。这种情形也同样适应女人的美貌。向你所交往的人证实你的确逊色于他——这实在是件难事！

想一想，一个相貌说得过去的姑娘是多么热情而又诚恳地欢迎一个显然要丑陋得多的姑娘。尽管我猜想你可能宁愿坐在身边的男人比你年轻，而不愿他比你年纪大。但是，就男人而言，一般不会对肉体的美考虑得那么多。这便是为什么在男人中，对肉体美的关心常常是愚钝的和无知的，而在女人中，相貌丑陋的人则是受欢迎的和不可缺少的原因。[①]据说，有这样一种人，他们的脾气极为谦和，大家都为关照他们而寻找种种口实——这些口实不仅蒙蔽了他们，也掩饰了大家之所以喜欢他们的真实的原因。这也是为什么大凡精神上出类拔萃者总是与人格格不入的原因；人们由于嫉恨而疏远他、孤立他，并且貌似公允地对他的行为举止说三

---

① 如果你想有朝一日出人头地，那么，朋友和熟人尤其是你达到目的必不可少的保障。一个人会因他的多才多艺而感到骄傲，并且他不喜欢去奉承那些才疏学浅者。因此，伟大的才智应当小心翼翼、藏而不露。而智能较低者则相反，他应当具有谦卑、殷勤、善交际的品性，能与一切低下的、不幸的东西保持和谐一致的关系。这便是为什么后者拥有如此之多的朋友帮助他、鼓励他的原因。

上述看法不仅适用于政治生活中的发迹，而且适用于一切有关荣誉和尊严的竞争，甚至适用于科学、文学、艺术领域的声誉之争。例如，在社交场合，平庸——这是一种极易为人接受的品性——总是非常有用的，尤其当一个人的才智未受赏识或根本不受赏识时。不仅社交场合如此，其他一切事物均如此。——原注

道四。美貌，在女人中也会起到同样的效果：那些俊俏的姑娘都没有同性朋友，她们甚至很难找到与之交往的同性伙伴。美丽的女人应当永远不要作他人的陪伴，因为只要她一跨入人家的屋子，她的未来的女主人就会对她的美貌作不悦之色；并且，为了她自己以及她女儿的缘故，她会理直气壮地将那美丽的女人当作傻瓜辞退。但是，倘若姑娘身份高贵，则情况就大为不同了；因为，身份不同于个人的品性——后者只能通过对比而使低劣者相形见绌，——它是通过一种影响过程而发挥其效应的；就像一个人的衣着装扮在很大程度上取决于他周围所流行的色彩和样式一样。

第 35 节　我们对他人的信赖在很大程度上是由于懒惰、自私和空虚：我之所以说懒惰，是因为我们不要求自己主动关心过问而宁愿相信别人；之所以说自私，是因为我们迫于自身事务的压力而向他人吐露自己的秘密；至于空虚，是指我们有引以为自豪的事物，却企求别人的信任。虽然如此，我们还是期望人们相信我们，就像我们相信他们那样。

不过，人们若不再相信我们，我们也不应生气发怒：因为这真正意味着他们把它看作一件极罕见——的确如此地罕见，以致我们怀疑它是否仅仅存在于神话传说中——的事，以对诚实表示真挚的敬意。

第 36 节　温文尔雅——中国人视其为一种基本的美德——根植于两种至关重要的方法。我曾在《伦理学》中对其中之一加以解释；另一个便是如下所述：对于人们可悲的缺点——无论是道德上的抑或才智上的——视而不见，听而不闻，更不加任何谴责，而

是保持缄默，这就是温文尔雅。并且，既然这些缺点或多或少表现出一点炫耀的意味，那么，这种结果总是于双方都有益处的。

因此，待人彬彬有礼是非常明智的，而举止粗鲁野蛮则完全是愚蠢的。由于有害无益而且固执任性的粗野言行而造成对立面，就像把房子建在火上一样，简直是精神错乱。因为，彬彬有礼就像是一枚伪币——一件一目了然的赝品，只有傻瓜才会吝啬不舍。聪明人则在需要时慷慨解囊。在所有的国家里，用“您恭顺的仆人”这样的话作为信尾用语，已经成为习惯。（只有德国人是用 Diener 指谓仆人〔servant〕的唯一民族——当然，它并非指真正的仆人！）但是，如果滥用文雅，竟致危及你成功的可能，则如同在应当付出真钱之处，你却以为只需付伪币一样。

蜡——就其天然状态而言，是一种既硬又脆的实体，——稍微加点温则变得柔软如泥，可以随心所欲地捏成各种形状。同样，尽管人在本性上更容易变得乖戾、刻薄，但只要对他们温文尔雅，和善友好，你就能使他们变得柔顺谦和。因此，文雅之于人性如同温暖之于蜡块。

当然，要做到举止文雅并非易事，我的意思是，它要求我们对每个人都表示出极大的尊重，而大多数人却根本不值得我们这样做；而且，它还要求当我们为摆脱与人们的关系而兴高采烈时，还要装作对他们仍有极大的兴趣。将文雅与自尊结合起来真是智慧的一大杰作。

我们应当尽量不要动辄就对一种伤害大发雷霆，——伤害这个词的严格意义是我们没有受到应有的尊敬，——一方面，如果我们并没有对我们自己的价值和尊严作如此言过其实的评价——也就是说，如果我们并没有倨傲自大；另一方面，如果我们已经弄清

一个人私下里将传给另一个人的意见究竟是什么。假如人们偶然听到自己的熟人在议论自己，假如他们可能受到非议，哪怕是极微小的可能，我们都可以想像出他们的心情。你绝不应忽略这样的事实；即温文尔雅只不过是一张笑容可掬的面具而已：如果这张面具稍微变换一下位置或挪开片刻，肯定会让人惊得大叫起来。此时，一个人若的确粗鲁无礼，那么，拿掉面具的他就仿佛脱得一丝不挂，赤裸裸地站在你的面前。在这种情况下，他像大多数人一样一扫往昔之斯文，留下的只是令人厌恶的面孔。

第 37 节　你绝不应当以任何某个人为典范，去指导自己的言谈举止，因为不可能有完全相似的地位和环境，并且性格的差异也使一个人的行为表现出独特的风格。因此，同样的事两个人做，结果往往大相径庭。一个人只要对他所谋之事三思而后行，就会顺其本性而为之。

结果必然是，每事各有其独特之处，否则，一个人的言行必与其本性不符。

第 38 节　不要反驳任何人的意见，因为即使你能活到麦修彻拉[1]的年纪，你也绝不可能让他反对自己所相信的事——尽管它是荒诞不经的。

也不要试图纠正别人在谈话中的错误，无论你的用意如何善良；因为，这样做极易冒犯他人，并且，即使不可能得罪人，想要纠正其错误也是难乎其难。

---

① 麦修彻拉，《圣经》中的长寿者。——译注

假如你偶然听到两个人的交谈，并且为他们荒谬的评论感到恼火，你就应当想像自己正在听一出喜剧中的两个傻瓜的对话。

一个人一来到世界上就带着这样的观念，即唯有他才真正具有至关重要的使命，如果他安然无恙，就会认为自己的运气好。

第 39 节 假如你希望别人接受你的判断，就应当冷静地、不带任何感情色彩地将它表达出来。意志是一切曲解冒渎所寓之处，如果你充满激情地表达你的判断，人们将认为这种判断完全是意志所为，而非知识的结晶——知识在本质上是冷静的、不带任何感情色彩的。既然意志是人性中原初的、根本的因素，而理智仅仅是第二性的派生物，所以人们更愿意相信你满怀激情发表的意见是由于你的意志亢奋所致，而不愿认为意志的昂奋是由于你的意见本身就是热烈的。

第 40 节 即便你对自己的褒奖完全是公正不倚的，你也绝不能受此诱惑而误入歧途。因为，虚荣是如此平庸粗俗，而美德则极为非凡杰出，假如一个人看起来好像是在自我炫耀，尽管他做得十分隐蔽巧妙，人们也极可能认为他纯粹是出于虚荣心而大谈自己，并且还会认为他居然没有意识到自己的行径多么像一个十足的大傻瓜。

虽然如此，培根的话或许还有些道理，正如你身遭诽谤时，若反唇相讥、恶语相还，则会招致报复，自我炫耀也同样如此；结论是：稍有点自我吹嘘还是可以让人接受的。

第 41 节 倘若你怀疑一个人正在向你撒谎，并且你对此有充

分的理由，而你看起来又仿佛相信他的每句话。这将会怂恿他继续撒谎，他将更加振振有词地坚持自己的说法，最后他终于会落得个玩火自焚的下场。

再者，倘若你察觉一个人正试图向你掩饰着什么，但又露出了蛛丝马迹，你看来并不相信他。你的这种敌对情绪促使他向你和盘托出事情全部过程，竭尽全力以打消你的不信任和疑问。

第 42 节 你应当对你个人的隐私保密，在这方面，对你的熟人——尽管你们关系密切——与对一个完全陌生的人一样，只能让他们知道他们所看见的东西。因为，随着时间的流逝，环境的迁移，你将会发现即使让他们知道有关你的最无伤大雅的事，也是极为不利的。

并且，一般说来，沉默寡言要比高谈阔论更能显示你的聪明才智；因为，沉默是老成持重的表现，而多言则给人以空虚自负之感。一个人经常有同样的机会展示这两种特性；但是，人们往往更愿意享受畅言带来的瞬间满足，而不愿意选择沉默所致的恒常裨益。

生气勃勃、精神旺盛的人，从高谈阔论——尽管并没有人在听——中体验到一种宽慰，但不应沉湎于其中，更不要使它变成了一种习惯；因为，思想正是藉此种途径而与言谈建立极友好的关系，而谈话很可能变成一种出声的思想过程。要做到老成持重，就必须在所思与所说之间设立一道宽宽的鸿沟。

我们时时以为人们根本不可能相信冒充我们的骗子所说的话，其实，他们压根儿想不起来要去怀疑那些假话。但是，如果我们提供一个机会让他们来怀疑，那么，他们会发现若要再相信那些话是绝对不可能的。我们常常经不住诱惑而泄露一些事情，仅仅

因为我们猜想人们不会注意它们，——这正像一个人惊慌失措，或者说他以为他无法再坚持站稳脚跟，而从高处摔下来一样。他的处境给他造成的苦恼如此巨大，以致他认为最好是立即结束现状。这是一种被称作"恐高症"的精神错乱。

然而，不应当忘记的是人们在那些与他们密切相关的事情上多么精明，虽然在其他事情上他们并没有表现出一丝敏锐来。这是一种为人熟知的代数学：给他们一件据以判断的事实，他们就能解决最复杂的问题。所以，如果你想讲述一件很久以前发生的事件而又不提任何人的名字，或详细描绘某些你所喜欢的人，那么，你就应当注意不要在你所讲述的事件中加进某些明确的事实——无论它多么遥远，也不论它是某个特定的地方还是某个具体日期，或是仅在很小范围内才涉及的某人的名字，或是其他任何与此事件有哪怕极细微关系的事物，——因为那立刻会给人们提供某种实在的东西以进行判断，并且，他们会藉上述代数学的帮助一举发现其他一切。他们对这些问题的好奇心会变成一种热情：他们的意志驱策着他们的理智，不断地追寻着答案，一直达到最终的结果。因为，无论人们对普遍真理多么兴致索然，但是对于具体细节的描绘却是热切无比。

与我上面所说的一致，人们将会发现凡是自称能教人以人生智慧者无一不极力推崇践履沉默寡言，并列举各种理由证明这一点。所以，并非我一定要有意扩大这一问题的范围。不过，我可以再补充一、两条人所熟知的阿拉伯谚语，这些谚语尤其与我之前所述相吻合：——

> 不告诉敌人的事，也别告诉朋友。
>
> 秘密受我监管，我为主人；

秘密遁我而去，则我为囚徒。

缄默之树结出宁静和平之果。

第43节 与其钱被别人骗走，不如将它用光。因为，这样还可以使你一举赢得精明之称。

第44节 如果可能，任何人都不应当感到仇恨和憎恶。仔细观察并记住一个人的行为方式，以便衡量评判其价值——无论如何，仅与你自己有关——你会因此而以他的行为方式为楷模；但是，绝不要忽略以下事实，即品性是难以改变的，忘记一个人品性中的瑕疵如同扔掉辛苦挣来的钱一样难。因此，你应提防那些不明智的亲密和愚蠢的友好可能造成的后果。

既不屈从爱也不屈从恨，这只能算是半个处世智慧，还须加上另一半才是完整的，即什么也不说什么也不信。的确，这个世界需要的便是这样的准则，一个人唯有依赖这两条准则，才能幡然醒悟而不为之所蔽。

第45节 怒气冲冲地对人说话，以表示你对所说之事或所见所闻的不平，这完全是多余之举——也就是说，是危险的、愚蠢的、可笑的和粗俗的。

绝不应当对他人流露出生气或憎恨的情绪，除非施之于你自己；感情会对行为产生极大影响，以至于你在任何情况下都不要表现它们。因为只有其螯刺有毒的冷血动物才会这样做。

第46节 说话模棱两可是精明人处世所惯用的计谋。它意

味着让别人去揣摩你的意思，如果听话者反应迟缓，则根本把握不住你说的话。与此相反，如果你说话意思明确，则能抓住听话者的注意力；但结果往往出乎你的意料之外。如果你举止文雅，语调柔和，那么，对听者公然非礼，或冒犯也无妨。

四、人世的命运

第47节 人类的命运无论多么千差万别，总有某些相同的因素。所以，不管是在乡间的农舍，还是在豪华的宫殿，也无论是在简陋的军营，抑或隐世的修道院，人生都是约略相仿的。按照你自己的意愿去改变环境吧！大胆地遍历奇险，无论是成功，还是失败！人生就像糖果铺，那里有着各种各样的糖果，它们形状千奇百怪，颜色五彩缤纷——然而，它们无一不是由同一种糖浆做成。当人们谈起某人的成功时，那些失败者与胜利者似乎并没有什么截然不同的地方。大千世界如同变幻莫测的万花筒一般，每出现一次新的画面都深深地吸引了你的注意，其实，你所看见的不过是你从前看过的老一套。

第48节 一位古代作家说，真正说来，世上有三种伟大的力量：智慧、体力和运气，而我认为最后一种最为灵验。

人生犹如一只远航的小船，运气则像风帆，它既可助船乘风破浪，全速前进，也能使船偏离航线，改变航向。一个人若想独自完成一切事情是徒劳无益的；就像船上的舵手，如果他努力工作，可以使船顺利前进；但是，一场突然降临的风暴会使一切沉入海底。当然，如果有适宜的顺风，无需掌舵船也能顺利航行。对命运之力表述得最恰如其分的莫过于一则西班牙谚语：“若想让你儿子得好运，就把他扔进大海里。”

可以说，机遇也是一种可怕的力量，应当尽可能不要依赖机遇的力量。因为只要哪里有这样的施赠者——他在施与我们礼物时，就会明白无误地告诉我们，说我们无权拥有这些礼物，之所以得到它们并不因为我们自身的任何价值，而完全由于施赠者的仁慈与恩惠。他一方面让我们满怀期望，不胜翘企，另一方面又要我们谦卑恭谨、拱手出让那本不该得的礼物。显然，除了机遇，何处还有这样的施赠者呢？他驾轻就熟地向那些受惠者洋洋得意地施展他的王者谋略，好让那些受惠者明白他们的一切价值都是微不足道的，根本无力抗衡至尊的赏赐和恩宠。

当一个人回首其生命的旅程——这是一条坎坷困顿、崎岖不平的人生旅途——时，他一定能发现许多生死攸关的转折点：在那里，每当命运背弃他时，不幸便会不期而至；于是，极易使他产生过度的自责。因为一个人的人生旅程完全不是他自己所致，而决定于另外两个因素——一系列的偶然事件以及他对这些事件的处理，这两种因素不断地相互作用，彼此调节。除此面外，个人知识的短浅也会产生一定的影响，他或者对将要付诸实现的计划缺少远见，或者根本无法预见未来事件的发展，他的知识严格说来，仅限于现行的计划和眼前的事件。因此，只要他的目标长远，他就感到难以驾驭；他必然仅满足于一个大体上正确的过程；至于下一步该如何走，他主张伺机行事。

一个人所能做的一切便是决心与他置身于其中的环境时时保持谐调一致，期待着能够设法一步一步地挪向那最终的目标。在通常情况下，我们的处境和我们所意欲的目标颇类似于两种方向相异的力量在相互作用时产生的两种趋向；而我们的人生旅程便相当于它们的对角线或合力。

特伦斯认为，人生如同一场掷骰子游戏，如果没有出现你所期待的数字，你还会千方百计地掷，直到出现那个数字为止。[1]或者，更简单地说，人生是一场纸牌游戏，洗牌与发牌全靠碰运气。不过，就我们现在的论题而言，我认为最恰当的明喻应该是人生好比下棋，我们如何走动棋子决定于对手棋子的走法，——在生活中则取决于命运的安排。我们不得不频频改变我们的计划，甚至达到这样的程度，即当我们完成某项计划时，这个计划早已变得面目全非了。

除去上述所有的作用外，我们在生活中还能体验另外一种影响力。这是一句已被人说滥了的话——因此也格外真实正确——即我们要比想像的更为愚蠢。另一方面，我们也比想像的更为聪明。无论如何，这是那些真正诚实的人才能作出的一大发现；并且，这一发现耗费了他们长久的宝贵时光。大脑并非我们躯体中最富蕴智慧的部分。在生命的许多重大关头，当一个人决定采取一项重要步骤时，他的行为与其说受关于所欲之事的明晰清楚的知识的指导，毋宁说出于一种内驱力——你可以称之为本能——亦即他灵魂最深处的一种活动。过后，如果他试以苛刻的眼光和那些在理论上是正确的僵死观念——这些毫无效益的观念是通过刻板的训练而获得的或从别人那里借来的——去评判自己的行为；如果他开始将普遍规则和那些曾经指导过别人的行为准则运用于他自己的事情，却完全忘了那条“利于甲者未必利于乙”的格言，那么，他将冒使自己受屈的风险。其结果将表明正确的做法应当是怎样的。一个人唯有到了足智多谋的幸福之年，才能恰如其

---

① 他似乎已经涉及一种像十五子棋那样的游戏了。——原注

分地判断自己的行为或其他人的行为。

也许，这种内驱力或本能是某种预言者之梦——一旦我们醒来，梦境便消逝得无影无踪——的无意识产物，它使我们的生活色彩单调，形式一律，这些显然不是瞬息万变的意识所致，因为意识的多变使我们极易误入歧途，或者很可能要办错事。正是藉助所谓预言家之梦，一个人往往以为他已经在某个特定的领域取得了伟大的成就，并且，从青年时代以来，他就怀着一种内在的、秘密的感觉，即认为这就是他真正的人生道路，为此，他不惜殚精竭力，鞠躬尽瘁，就像蜜蜂出于本能而建造它的蜂房一样。这种本能，巴尔萨泽·格雷西安称之为强大的道德辨别力：人本能地感觉到这是他得以超度的救星，倘若没有这个救星，人就像迷途的羔羊。

生活中严格地恪守抽象的行为准则是一件难乎其难的事，在你能够侥幸获取成功之前，需要进行反复实践；而事实常常是，这些准则并不适合你的具体情况。但是，每一个人都有某种内在的具体准则——它仿佛是流动于他血管中的血液，实际上，却是他全部思想、感情和意志的结果。在通常情况下，他并没有任何关于它们的理论形态的知识，只有当他回首往事，反观其走过的生命旅程时，才渐渐明白原来正是它们一直在引导着自己——它们似乎组成一条无形的线索，使人不知不觉地尾随于它。

第 49 节 时间造成沧桑巨变，万物本质上是转瞬即逝的——所有这些都是应当永远铭记的真理。因此，无论在何种情况下，我们都应想像与之相反的情形，这于我们将大有裨益；诸事顺遂时，别忘了不幸和灾难；得到友谊时，要记住还有敌人；在明媚的阳光下，要想到阴霾的天气；沉浸于温柔的爱河时，要留意暗中的仇恨；

信赖托付他人时，要想像由于轻信而造成的悔恨；并且，身处逆境时，也要想到终有光明之日。——原来，人间真正智慧的最终根源竟在这里！既然如此，我们就应当不断地自我反省，以免轻易地被欺骗；因为，一般说来，我们应当预测未来将会产生的变化。

也许，个人的经验是没有任何固定形式的知识，它与那些通过学习而得知的诸如世界万物都是瞬息万变、反复无常的知识同样必不可少。没有哪种事物——就其生存空间和延续时间而言——不是必然性的产物，因此，都能证明自身存在的根据。并且，正是这一点证明每年、每月、每日，周围的一切事物看起来似乎都有权无限制地保留自己。然而，我们知道，事实绝不可能如此，在一个一切均在飞逝的世界上，唯有变更是持恒的。稳健精明的人不仅不会为彰明较著的持恒不变所蒙骗，而且能够预测运动变迁的趋向。[①]

不过，人们一般地都认为现存的一切事物都将延续下去，并且，在将来也会一如既往地延续下去。他们的失误产生于这样的事实，即他们不懂得所谓事物的原因——并不像这些原因产生的结果，它们本身就孕育于未来变化的胚胎中。结果就是人们所了解的全部，他们固执地坚持这样的假定，即那些未知的原因不仅能够产生这些结果，而且能使其保持原有特性。这是一种极普通的

---

① 在一切人类事务中，机遇的作用如此之大，以至于正当一个人试图逃避未来将至的危险而不惜牺牲眼前的利益时，由于事件有了某种新的意外进展，危险将可能消失得无影无踪；这种当下的牺牲除了成为一种完全的损失外，还将导致事态的另一种发展，即当下牺牲面临这另一种事态的发展时，它本身也会成为一种确定无疑的危险的根源。当人们在考虑采用何种防范措施时，是不可能有先见之明的，只能相机行事，只能以勇气来抗衡危险，期待着危险犹如一大片挟着雷电的乌云，未等其电闪雷鸣，就飘忽而过了。——原注

错误；而普通也有其有利的一面，因为它意味着人们总是犯共同的错误；因此，由这种错误导致的不幸对大家也是一视同仁的，并且也容易为人们所承受；与此相反，倘若是一位哲学家犯了错误，则是他个人的错误，所以他也就处于双重的不利之中。①

但是，当我说我们应当预测时间可能造成的种种后果时，我的意思是我们应当对可能出现的情况作好充分的精神准备，而不是在实际上采取行动预防或阻止事态的发展，要求立即实现那原本只有时间才能兑现的承诺。提出这种要求的人将会发现，没有比时间更恶劣、更苛刻的高利贷者了。如果你强迫时间提前付钱，那么你将不得不付出比犹太人所要求的还要可怕的利率。例如，你通过给一棵树施加熟石灰和人工加温，就能在短短的几天时间内使它发芽、抽枝、开花，甚至结果；但很快这棵树就会凋谢、枯萎，甚至死去。所以，年轻人滥用其精力也会遭到同样的下场，——尽管这种滥用不过短短的几个星期——例如在他 19 岁时就试着做原本在 30 岁时可以轻而易举地完成的事，时间会满足他的要求；但是，他将不得不以他以后的年月乃至他的全部生命作为代价。

有些疾病，只有让患者的病情顺其自然地进展，其健康才能完全恢复。过后，疾病会消失得无影无踪，仿佛压根儿就没有生过病似的。但是，如果患者急躁不安，未等病情消除就坚持说他已痊愈，在这种情况下，时间也将答应他的要求，并且，患者也将医好疾病；但是，作为偿还时间所要求的利息，他将不得不牺牲自己终生的健康，在他以后的年月里只有一个衰弱的和患有痼疾的躯体。

① 顺便说一下，我认为所有这一切都是对《作为意志和表象的世界》（第 1 卷，第 94 页；第四版。）中已确立的原则的进一步证实，错误总是存在于错误的推论中，也就是说，存在于把一个假定的结果强加于某个并不产生这一结果的事物中。——原注

此外，在战争和骚乱时期，一个人或许立刻需要现金，于是，他不得不仅以他原投资款项的三分之一或更少的价格，全部售出他所投资的土地和公债，如果他能够等待市场恢复正常，在恰当的时候也是可能的；但是，他却强迫时间借给他资金，因此，他必须付出的利息将是他的全部损失。或者，他想继续他的长期旅游，所以需要钱，本来他可以通过一、两年的储蓄而筹集一笔款项，但是，他不愿等待，于是他向别人借钱，或者从他的股金中扣除；换言之，他要时间提前借钱给他。结果所导致的是他帐目的混乱不清和赤字的连续增加，而所有这些亏空又是他无法弥补的，这便是他不得不付给时间的利息。

这便是时间索要的高利贷，所有不愿等待的、性情急躁的人都是它的牺牲品。没有比试图超越时间更为愚蠢的行径了。既然如此，那么，就小心不要成为时间的债务人。

第50节　在日常生活的繁杂琐事中，你会有很多机会辨别常人与智虑者之间的性格差异。当面临一件可能有危险的事务时，如何估计这种危险的可能性却有两种不同的态度，普通常人只是以其过去的经验来推断这种可能的危险；而智虑者则放开眼界向前看，考虑将来可能发生的一切，显然，后者记住了那条西班牙谚语："过去不曾有的事，将来未必不发生。"

当然，这种差异完全是自然而非人为的；因为对各种可能性的判断需要一定程度的辨别力；而对一个人来说，他只需要从他自己的感受去理解过去发生的事。

不要因一时的邪念而葬送自己的一切。我的意思是，一个人在对待如何安排时间，如何处理麻烦以及如何花费金钱等问题上，

不应当犹犹豫豫、踌躇不决；倘若他能因此而将不幸的可能拒之门外，那么就该果断地或者放弃舒适的生活，或者坚持自己的目的，或者克己自制。最可怕的灾难往往也是最不可能、最遥远的——亦即几乎不会发生的。我所说的这条规则正是对时下风行的保险业最出色的说明，——所谓保险不过是奉献给忧虑祭坛的一种公众牺牲。因此，大家都去加入保险吧！

第51节 无论什么命运将降临于你，都要顺应自然，该享乐就要尽情享乐，该悲痛也不要强抑悲痛；这既因为一切事物都是充满变化的，未来随时可能发生变化；而且也因为人们易为他们关于利与害的判断所蒙骗。

几乎所有的人都先后发生过这样的情况：他们曾为之叹惜不止的事后来却变成最好的事；而他们曾为之欢欣鼓舞的事却成了不幸的根源。这种心态，莎士比亚曾进行过细致入微的描写：

> 娼妓用尽她天生的魅力，人工的狐媚，
> 都不能使我的心中略起微波；
> 可是一见到这位贞淑的女子，
> 却把我完全折服。[①]

并且，一般地可以说，一个人若能在大难临头时泰然自若，那是因为他明白在人生的旅途中任何可怕的灾难和不幸都有可能发生；所以，他把眼前的困难仅视为那些将要降临的灾难中的极微不足道的部分。这正是斯多噶学派的人生态度——对人类的悲惨命运完全无动于衷；但是，却要记住我们的存在是充满不幸与灾难

---

① 《一报还一报》，第二幕，第2场。——原注

的：我们常常遭受的疾病的侵袭是不计其数的。一个人无论在何处，只要他略略环顾一下周围世界，出现在眼前的总是一幅人类在痛苦中挣扎、搏斗的震撼人心的画面，——而所有这一切仅仅为了得到一种糟糕不堪的生存境地。想一想吧，人类是多么的无聊可悲，毫无价值！

一个人若能牢记这一点，那他就不会对生活有更多的奢望，而是学会随遇而安，在一个万物都是相对的，没有绝对完满的生存境况的世界里找到自己的立足之地；并且，一旦灾难迫在眉睫，而他又无法逃避，那么，就勇敢地迎上去。

绝不应当忘记的是，灾难和不幸——不论其是大是小——已是构成我们生活的不可或缺的一部分。然而，这并不是一个人沉湎于呻吟和哀号之中的理由，例如，贝雷斯福德在他的《人生的苦难》中拉长着面孔一遍又一遍地哀叹，几乎没有一刻不哀叹；更有甚者，连跳蚤咬一下也要喊上帝。我们为之奋斗的目标是照顾好自己，或者，为了击退灾难和不幸，勇敢地迎上去，或者在对生活中的烦恼——无论它们来自我们同伴，抑或周围的物质世界——的防范和躲避中，达到一种完满和净化的境界，——换言之，像一只狡猾的狐狸一样，巧妙地避开即将来临的每一次灾难，而无论其大小；别忘了，一般来说，灾祸常常只是我们自己无能的假象。

为什么很少有巨大的灾难降临于我们？其主要原因何在？假如我们把它的发生看作是不可能的，且常言道，有备无患，那么原因可能在于：我们如果在大灾来临之前，镇静自若地把它视为未必会发生的事情，了解它可能涉及的范围及可能达致的程度，那么，我们至少能确定它将能对我们产生多大的影响。所以，一旦它真的降临，我们也不致于过度颓废消沉——或者说，这种灾难所造成

的压力也不致于被过份夸大。但是，假如我们对它毫无思想准备，在它突如其来地降临于我们的瞬间，我们的精神会处于一种极度恐惧的状态，简直无法判断它的全部范围；这可怕的灾难对我们的影响如此地深远和强烈，以致我们感到根本不能控制它；当然，我们的感觉无论如何都言过其实了。同样，魆黑的夜晚和摇曳的灯光也常能增添恐怖感。当然，如果我们对灾难发生的可能性作了充分的考虑，同时还对如何寻求帮助和安慰作了精心的安排，那么，我们就会使自己习惯于灾难这样的观念。

若要做到泰然自若地面对灾难，默默地忍耐不幸，最好的办法莫过于确实明白万物的存在，无论其是至大的还是至小的，它们所发生的一切都是必然的。[①]一个人顺应不可避免的命运——亦即顺应必然如此的东西；如果他知道万物无一能够逃脱必然性的法网，他也就明白了事物只能是此而非彼，即世上最奇特的机遇也像一件事只要遵循众所周知的规则便会分毫不差地吻合预期结果一样，也是必然的产物。这里，让我再次提及我在别处曾经说过的话：当我们了解到这一切都是不可避免的、都是必然性的产物时，将会感到一种真正的慰藉。[②]

一个人若专注于这类真理的知识，他首先就会去做他力所能及的事，然后再准备忍受他无法避免的遭遇。

不要小看日常生活中琐细的烦事，尽管它们微不足道，但却可以训练我们忍耐巨大灾难的承受力，以使我们不致于被宏图伟业

---

① 这是我在我的获奖论文《论意志的自由》中坚定不移地提出的真理。在那里，读者将可以看到我对这一真理赖以存在的基础所进行的详细解释。见此书第60页。——原注

② 参见《作为意志和表象的世界》第一卷，第361页（第四版）。——原注

的重负弄得精疲力尽。一个人应当像齐格菲[1]那样，全副武装，如临大敌似地对付日常生活中的小麻烦——诸如与同事间的小分歧，无聊的争斗，他人的无礼举动，流言蜚语，以及许多其他类似的人生烦恼。但是，他不应当为它们苦恼烦闷，也不必为它们痛心疾首或忧虑焦急，而应当漠视它们，并且像踢开拦路石那样排除其阻碍，对于它们绝不能只是想当然，而是要深思熟虑。

第 52 节 人们通常称之为命运的东西，不是别的，仅仅是他们自己愚蠢行为的结果。荷马有段精彩的论述，[2]极详细地说明了这一结论的真理性，在那里，诗人热情地赞美了"无"——真是机敏的规劝；他的忠告值得高度重视。因为，假如邪恶只能在彼世得到救赎，愚蠢则在此世就可得到报应——尽管罪犯不时地可能得到宽恕。

令人恐怖而又能预感到的危险并不凶险，但却狡诈多变；所以，人的大脑真正是一种比雄狮的利爪更为可怕的武器。

世上最完美的人是遇事果断绝不慌张的人。

第 53 节 勇敢是获得幸福的必不可少的一种精神品质，其作用仅次于精明谨慎。既然一个人从其父亲那儿秉承勇敢的天性，从其母亲那儿秉承精明的天性，很少有人同时兼具这两种天性；而且，假如他具有这些天性，那么他就可以在毅然坚定的实践中使之日臻完美。

---

① 齐格菲，德国 13 世纪初民间史诗《尼伯龙根之歌》中的英雄，相传以龙血沐浴后，全身刀枪不入。——译注

② 《伊里亚特》，xxii，第 313 行。——原注

在这个世界上——人们玩着一种掷铅心骰子的游戏——一个人必须具有钢铁般的性格，披着坚不可摧的甲胄去迎战命运的打击，他手中的武器帮助他开辟成功的道路。人生就是一场漫长的战争，我们每前进一步都要奋斗；伏尔泰的话太英明了，他说：如果我们胜利了，那是靠着武器的威力，倘若我们失败了，也是败在手中的武器。那些一看见雷鸣电闪、暴风雨即将来临，甚至只看见遥远的天际刚飘来第一团乌云就畏缩害怕、惊慌失措或者垂头丧气、心灰意懒的人，必定是胆小如鼠的懦夫。我们的箴言应当是绝不屈服，绝不向人生的艰难困苦退却，让我们从不幸和灾难中汲取新的勇气：你绝不能向灾难屈服，而应勇往直前。[1]

任何一件充满危险的事，只要其结果仍然悬而未决，一切可能都会发生，我们不应当对此胆颤心惊，而只能抗争到底，——正如一个人只要能看见一线蓝天，他都不应当对天气感到绝望。让我们这样面对灾难吧：即使世界毁灭成为废墟，我们也绝不吓得发抖。我们整个生活本身——更不必说它的赐福了——并不值得我们为之怯懦地战战兢兢或惊恐不安。因此，让我们勇敢地面对生活，坚定不移地迎接每一次灾难。[2]

但是，超过了一定限度，勇敢就变成了轻率和鲁莽。如果我们要在这个世界上生存下去，而怯懦不过是胆小的一种言过其实的夸大，那么，甚至可以说一定程度的胆怯也是必要的。培根在描述无谓的恐怖时，曾对这一真理作了极恰当的表达；他对它的含义作

---

① 维吉尔（公元前70—19，古罗马诗人，其代表作为史诗《埃涅伊德》。——译注）：《埃涅伊德》，vi. 95。——原注

② 贺拉斯，《诗颂》，iii, 3。——原注

了语源学的描述，这种描述优于蒲鲁塔克为我们作的最古老的解释。[1]他将自然界之精灵与自然的人格化联系起来；[2]发现胆怯是一切生物的一种内在本质，并且，事实上，这种胆怯有利于生物的自我保存；但是，它很容易毫无缘由地产生，使人遭受这种胆怯的骚扰。这种无谓恐怖的主要特征是人们并不清楚它是否一定与任何确定的危险有关；人们并不知道而仅仅是假定危险的存在；遇必要时，甚至以恐怖本身作为害怕的理由。

---

① 《埃及神与埃及》，ch.14。——原注

② 《论古老的智慧》，c.6。——原注

五、生命的旅程

生命的每一时期都有它独特的精神特性，如果一个人的精神与其年龄不相符，他将完全感受不到幸福，对此，伏尔泰有过极精彩的论述："谁要是没有符合其年龄的精神状态，则此段生活将充满不幸。"因此，如果我们紧紧盯住人生各个时期的不同机遇，则我们的推测将更为接近幸福的本性。

我们的整个一生都是我们实际上拥有的现在，并且，只是现在：唯一的差别是在生命的开端，我们期待着遥远的将来，而在生命的终点，我们则回首漫长的往昔；我们的气质——不是性格——也经历着某种众所周知的变化，从而使现在在人生的不同阶段呈现出斑斓的色彩。

我曾在别处说过，我们在童年时代更多地运用理智而不是意志，并且，我解释了之所以如此的原因。①正因为这个原因，生命的第一个阶段是如此之幸福，当许多年以后我们回首往事时，它就像是一座已经失却的伊甸园。童年时代，我们与他人的关系如此狭窄有限，我们的欲望是那样些微稀少，——简言之，我们的意志极少受到刺激；所以，我们所关注的主要是知识的日渐累积。智力（如大脑，在七岁时便可达到成人一般大小）发育得较早，尽管它也

① 叔本华指的是《作为意志和表象的世界》第二卷（第四版），第451页，在那里，他解释了这主要归因于这一事实，即在生命的这一阶段，大脑和神经系统比身体的其他任何部位都要发展得多得多。——译注

要经过一段时间方可发育成熟；当它不断地寻找食物时，它也就在不断地探测它周围世界的一切；于是，生存就其本质而言是一种富有生气的东西，万物都闪烁着奇妙迷人的光彩。

这就是为什么童年的岁月就像一首令人陶醉的长诗的缘由。因为，诗歌的功能如其他一切艺术一样，按照柏拉图的观点，是把握理念。换言之，理解一个具体对象要从领悟其根本性质出发，它与其他同类事物共同具有相同的特性；所以，单个物体是作为类的代表而存在的，个人的经验所获致的结果也适用于千万个别的人。

也许有人认为我的上述论断与事实不相符合，儿童只关心注意那时常出现的单个物体或事件，并且，必须是他们感兴趣的或当下能引起他们兴趣的事和物；然而，事实上，情况并非如此，在人生的早期岁月，生活——就其完整的意义而言，是某种既新奇又富有生气的事物，儿童对它的感情是如此地强烈，以致多次重复热情依然不减分毫。在他所有的好奇探求中，他并没有清晰地认识到自己所做的一切，儿童总是不声不响地就抓住了生活自身的本质，——即通过个别的知觉和经验而达到生活的根本特性和一般的要点；或者，用斯宾诺莎的术语来表达，儿童正在学习认识事物，而成人则把事物看作普遍规律的特殊显现。

因此，我们愈年轻，每一个单个的物体愈象征着它所从属的整个类；但是，随着年龄的增长，上述情况逐渐消失。这就是为什么年轻人的感觉与老年人的感觉差异如此之大的原因。这也是为什么在童年时代和青年时代获得的些微知识和经验能够像永恒的印记一样终身不忘，或者，为此后一生所获全部知识引导方向的缘由，——那些早期获得的知识形式都变成范畴，并对随后产生的经

验加以归纳分类；虽然人们在进行这种分类的同时，对这一过程并没有清楚的认识。

正是通过这种途径，一个人一生中的最初岁月为他的整个世界观——无论它是浅薄的还是深刻的——奠定了基础；尽管这世界观在后来人生旅途中还会得到丰富和完善，但其实质是无法改变的。这是一种纯粹客观的因而充满诗意的世界观，它对童年时期是必不可少的，并且是由到那时止尚不发达的意志力引发促进的；即当我们还是个孩子时，我们对获取纯粹的知识怀有极大的热情，而对训练意志力则不甚关心。因此，拉斐尔在描绘那些可爱的小天使时，——尤其是在他的《西斯廷圣母》那幅作品中——常常爱用那种固定不变的严肃面孔，这种面孔在大多数孩子身上都是明显可见的。童年的岁月被描绘得如此幸福欢乐，以致这些孩子长大成人后每当回想起往昔时，总是既充盈着对幸福的热望，也满怀着对昔日幸福的追悔。

当我们如此热切地专注于学习事物的外部形象时，教育作为理解周围事物的基本方法，旨在潜移默化逐步形成我们的各种观念。但是，观念并不向物体的真正的本性提供任何素材，而这种素材作为全部知识的根本的和真正的内容只能藉所谓直觉的作用而得到。这也是一种知识，但这种知识绝不可能由外部向我们强行灌输，而只能通过我们自己的独自体验而获得。

因此一个人的才智以及道德品质都得自于他自身本质的内蕴，而非外部作用的结果；没有哪种教育体系——无论是倍斯特洛齐教育法，还是其他任何教学法——能够将一名天生的傻瓜变成理智正常的人。这事绝无可能！他生来就是笨人，到死也是一个笨人，绝不会改变。

正是这种关于外部世界的深刻而强烈的直觉知识揭示了童年时代的经验何以能在记忆中留下如此令人难忘的印痕的奥秘。当我们年少时，稚嫩的心灵常常被当下的事物所吸引，我们是如此地神情专注，以致任何力量也无法转移开我们的注意力；我们注视着周围的事物，仿佛除了它们，万物都不存在。尔后，我们才开始发现原来世界是如此之大，事物是如此地千姿百态，纷繁复杂，于是，那精神的原初状态方逐渐消退。

我曾在别处[①]说过，把世界看作客体，换言之，当世界客观地呈现于我们时，——它总是令人愉快的；但是在这个世界上若作为主体来考虑，就是说，关于它的内在本性即意志，——则痛苦和烦恼更为彰明较著。也许，我能解释这种状况，简略地说，即：世界有一副迷人的面孔，背后却是丑陋可怕的。

因此，我们看到在天真烂漫的童年时代，我们对世界的客观方面和其外部面貌亦即意志的显现的了解，要比对其内在本质亦即意志本身的了解多得多。既然世界客观上呈现出令人愉悦的迷人面孔，而其内部或主观方面由于它可怕的神秘，至今尚鲜为人知，处于青春年少的人随着他的理智的不断成熟而逐渐被他所看到的一切形式的美——无论是大自然中的抑或艺术中的——所吸引，因为眼前存在着如此之多的至福之物；以他世俗眼光来看，它们美得令人眩目以致认为它们的内部一定更迷人。所以他眼前的这个世界简直就像又一个伊甸园，一个我们生长于斯的阿卡狄亚。[②]

---

① 《作为意志和表象的世界》，第二卷，第3章，第426—427页（第四版），读者可参见此处，以得到更详细的说明。——原注

② 阿卡狄亚（Arcadia），古希腊一山地牧区，以境内居民生活淳朴与宁静著称，比喻世外桃源。——译注

稍后，精神的这种状态又产生了一种对现实生活的热望，——即一种意欲行动和体验的冲动——它将人驱入这喧嚣骚乱的世界。在这里，他了解了生存的另一面，亦即内在的一面，即意志，它每前进一步都要遭受重重阻碍。然后便到了觉醒时期，这是一个日趋成熟的时期；但是，一个人刚刚跨入这一时期便会说他已经抛弃过去的虚妄的奇想——显然，这是幻觉破灭的年岁；虽然这仅仅是开始，但是，这种幻灭感将不断地扩展其威力并越来越影响到人的整个生命旅程。

所以，可以说，在天真幼稚的儿童的眼中，生活仿佛是远处舞台上的优美的布景，而在一个饱经风霜的老人看来，生活却像靠近舞台所看到的布景。

最后，童年时代的幸福也体现在另一种情境中。春天来临时，树上的嫩叶不仅颜色相似，而且形状也一样；在生命的初始岁月，我们每个人都彼此相像、和睦谐调。但是，随着时光的流逝，我们步入了青春趋异期，于是，我们仿佛沿着圆心向外面的辐射线而行进，彼此间越来越疏离隔漠。

青春韶华，它在人生的前半期留下了不可磨灭的痕迹，它值得留恋之处要比后半期多得多，但由于对幸福的追逐也难免不留下烦恼和不幸的阴影。仿佛幸福无疑会降临于生活，显然，这是一个终将破灭并使人陷入痛苦之中的美好希望。一个近乎海市蜃楼的虚幻而又暧昧的未来至福——它常常产生于睡梦或幻想中——在我们眼前飘忽不定，于是我们便徒然地追寻着。一般地，年轻人无论其地位如何，他总是不满意自己所处的地位；当他幻想自己若处于另一种地位，而事实上又不可能时，他会将失望归咎于他来到人世所遇到的最初状态；这是他第一次体验到的人生的空虚和不幸。

一个年轻人若很早就受到教育以杜绝这样的念头，即以为世界于自己是有求必应的，那将是大大有益于他的。然而，通常的教育结果却强化了这种幻想。并且，我们对人生的最初的认识，一般地不是来源于生活之流，而是来源于虚假的文学作品。

在我们青春年华的璀璨黎明之中，人生充满着动人的诗情画意，引发我们无数美丽的幻想，要把它们变为现实的渴望苦苦地折磨着我们。我们甚至希望抓住那绚丽的彩虹！年轻人总是希望自己的一生像一首富有情趣的浪漫曲，而我已经描述过的失望[①]的萌芽正潜藏于此。使所有这些想像涂上一层迷人色彩的恰恰是年轻人爱幻想不实际，以及我们仅仅在纯粹知识的范围内观察他们的事实，这足以使他们摆脱人生的嘈杂和纷争。试图将这些幻想变为现实，也就是把它们当作意志的对象——这是一个常常会使人卷入痛苦之中的过程。[②]

如果说人生前半阶段的主要特征是对幸福的永无止境的渴求，那么，后半阶段则是以对不幸的恐怖为特征的。因为，随着我们身体的日渐衰老，我们也或多或少地认识到：一切幸福都是虚妄不实的，唯有痛苦才是真实的。因此，到了晚年，我们，或者，至少我们中的精明世故者更情愿消除生活中的痛苦并使自己的地位安全可靠，而不是去追寻绝对的幸福。顺便提一下，我可以说如果到了耄耋之年，我们更适宜防止即将发生的不幸，而在年富力强时，一旦不幸降临，则更能承受不幸的打击。

年轻时，我总是乐意听按门铃声：啊！我想，又有什么喜事吧。

---

① 参见《作为意志和表象的世界》，第428页。——原注

② 请读者注意，如果你对这个问题感兴趣，可参见《作为意志和表象的世界》，第37节。——原注

但是到了年老时，我对此类偶然发生的事，与其说感到快乐还不如说感到沮丧：可怜的东西！我以为，我是什么？任何人——不论他多么才华出众、优秀卓越——都会对人世产生一种类似的情感激变。因此，不能说他们完全适应于这个世界；他们越是出类拔萃，就越是孤立无助。年轻时，他们有一种与世隔绝的被抛弃感，晚年时，却仿佛已完全摆脱了那种被抛弃感。早先的感觉是一种令人不快的情感，其根基是幼稚无知；后来的感觉则是令人愉悦的——因为此时他们终于了解了这个世界。

其结果是，人的后半生与其前半生相比，颇似一个乐章中的第二部分，高潮过后，渐趋和缓，给人以一种宁静安详之感。这种情况之所以出现的原因，简单说来，即一个人年轻时爱幻想，以为人世间必定充满无数的幸福与欢乐，只不过难以碰到罢了；到了老年他才明白这是一个美丽的幻想，于是他开始安于现状，尽情地享受当下的时刻，甚至从繁杂的琐事中也能体验到一种欢悦。

人生经验给予我们的最大收获是明辨是非的能力。这是识别一个人是否成熟的标志，并且是使世界呈现出一种与他在青年或童年时代所看到的全然不同的面貌的原因。只有在这时，他才能清醒地看待周围的一切，并还事物之真相；而在此前的年月，他看见的仅是一个虚幻的世界，一个来自他自身的奇思怪想或他承袭的偏见谬误的世界；而那真正的世界却隐而不见或者蒙上了一层梦幻的面纱。经验告之于我们的第一件事就是使自己摆脱大脑的幻境——即早在青年时代就已注入我们头脑中的形形色色的错误看法。

当然，最完美的教育方式是防止这些错误进入我们的大脑，尽管这于我们的目的是消极的，但是要付诸实现却也困难重重。首

先,要千方百计限定儿童的视野;并且,在这有限的范围内必须教给孩子的只能是明晰而又正确的思想。唯有当他已经完全懂得这一范围内的一切事物后,方可逐步扩展原定的范围。必须始终小心谨慎不要给孩子留下任何晦涩不明、一知半解或完全错误的东西。这种教育方法的结果是儿童关于人与物的知识的狭窄和其性格的单纯。但是,另一方面,这些知识由于其明晰和正确性,只要日积月累面无需矫正修改。同样的方法也适用于青年时代。这种教育方法尤其强调禁止阅读小说,而代之以适宜的传记文学——例如,《富兰克林传》,或莫里兹的《安东·赖泽》。

早年,我们想像着,我们生活中的重大事件和在这些事件中起着重要作用的主要人物,将会像擂鼓鸣号般地传入我们大脑。但是,晚年,当我们回首往事时,我们发现它们都是悄然无声的,仿佛从边门乘人不备时溜进大脑的。

从迄今我们一直持有的观点来看,可以把人生比作一块刺绣,一个人在其前半生所看到的只是它的正面,在后半生看到的是它的反面。反面不如正面精致漂亮,但却更富有启迪意义,因为它揭示了线是如何被绣成图案的奥秘。

一个人在 40 岁之前即使拥有卓绝的理智才能,也不能保证自己在对话中居于压倒的优势。因为年龄与经验——虽然不能替代理智能力——远比理智能力重要得多;即便一个最平庸无能者,只要其对手是个年轻人,他的年龄与经验都能足以使他与这个绝顶聪明的年轻对手相抗衡。当然,我这里指的是个人天赋才能而非其作品使其赢得的地位和声誉。

只要过了 40 岁,任何理智上的低能儿——即任何只具备人类五分之一或六分之一的些微才能的可怜者——都将很难不显露出

某种厌世情绪。因为，很自然地，此时他已从自己品性的考察中推断出别人的品性，其结果是，他渐渐失望地发现，自己所达到的脑智和心智方面的水平（通常是两个方面），是别人所望尘莫及的，所以他不愿与他们接近。一般来说，每个人都将或者偏爱孤独，或者憎恶孤独——换言之，喜欢或厌恶社交——这完全与他个人的价值相一致。康德曾在他的《判断力批判》一书中对这种厌世情绪作过评论。①

如果一个人少年老成，谙练世故；如果他很快便掌握交际之术并进入社会，仿佛早已成竹在胸，那么，对于一个年轻人来说，这并非是什么好兆头。它证实了一种庸俗粗鄙的本性。与此相反，假如一个人的行为方式令人吃惊和意外，并且，与之交往又使人感到他笨拙和执拗，这反倒显示了一种较高尚的品质。

青年时代的喜悦与欢快一定程度上归因于这一事实，即当我们攀登上人生的巅峰时，死亡便是不可避免的：从本质上说死亡是生命的另一面。只要我们越过生命的巅峰，死亡就迫在眼前——死亡，直到那时之前，仅仅通过传闻而为我们所知。这使我们精神颓丧，意气消沉，因为此时我们开始感到自己的生命力正在衰竭。过去的那种精神上的浪费已不再出现，取而代之的是一种沉重的危机感。此种变化是引人注目的，甚至一个人的而部就清晰可见地显示出这种变化。只要我们还年轻，人们就会告诉我们：他们多么快乐！在我们眼里，生命是永无止境的，于是我们轻率地挥霍时光；但是，随着年华的流逝，我们越老反而越珍惜时光。因为，在向死亡的趋近中，我们所度过的每一天都使我们体验到同样的情感，

① 《判断力批判》，第一部分，第29节。——原注

这种情感如同一个人在他一步步接近末日的审判时所体验到的犯罪感一样。

从年轻人的角度来看，生命之路似乎延伸至无限的未来；而从老年人的角度来看，回首往昔生命的旅途只是短暂的一瞬。所以，生命最初呈现给我们的是这样一幅画——画中的景物离我们那么遥远，仿佛我们把手中的望远镜拿颠倒了似的；而到了最后，一切又似乎近在眼前。当一个人明白生命是如此短瞬即逝时，他一定已经很老了，或者说，他一定活得很久了。

与此相反，随着时光的日积月累，万物却似乎显得越来越小。生命——它在我们的青春岁月曾有着如此稳定坚固的根基——现在仿佛仅仅是瞬间的飞逝，而每一瞬间又都是一个令人迷蒙的幻影：我们终于明白整个世界都是空虚！

当我们还年轻时，时光流逝得极为缓慢；所以，生命的第一阶段不仅是最幸福的，而且在其整个旅程中也是最漫长的；它给我们留下的记忆也最多。如果一个人苦恼不堪，欲向你吐露心曲，那么谈得最多的要数他人生的第一阶段而不是其他时期。是的，生命的春天如大自然的春天，白昼长得实在令人生厌；但是，秋天，——无论是生命的抑或大自然的——虽然短暂，却更为舒适宜人。

然而，对于一位老人来说，为何其生命的往昔显得如此简短？那是因为：他的记忆是简短的，所以他以为他的生命也是简短的。他不再记得生命中那些微不足道的部分，而许多令人不快的往事也已被忘却。于是，生命中可资回忆的东西也就所剩无几了！一般说来，一个人的记忆与他的智力一样是不完满的。如果他不想让自己过去所得的教训和曾经经历的事件渐渐被忘却，他就必须对它们不断地重温和反省。但是，我们还不习惯反省那些无价值

的小事，或者一般说来，那些我们认为是无聊讨厌，即使保留对它们的记忆，最终也必然被忘却的事。但是，那类被称作无价值的琐事正不断地补充着新鲜的内容：许多最初显得重要的事情由于连续重复而渐渐变得不重要了；所以，到最后我们实际上已根本记不清这种重复已进行了多少次。因此，我们更容易记住早年生活中的事件，却容易忘却晚年发生的事。我们活得越久，那些称得上重要或值得反省的事情越少；并且，惟其如此，它们才得以在记忆中占有一席之地。换言之，任何事情只要它们被忽略便立刻被忘却。时间如此绵延不断，所留踪迹却愈甚微少。

而且，假如我们碰到什么不快的事，也不愿再去想它，尤其是那些触及我们虚荣心的事，我们通常是不愿回想的；因为只要我们遇到背运的事，总逃避不了自己的责任。所以人们不仅打算忘掉许多微不足道的小事，而且也准备忘掉那些令人不快的事。

正是因为上述双重缘由，我们的记忆才显得如此简短；并且，一个人一生中发生的事越多，他能回想起的事相应地越少。那些我们在过去年代所做的事，那些很久以前发生的事，就像在海岸边的物体，在出航的水手看来，每分钟都在变得更小，更难以辨认。

此外，记忆和想像有时也会出现很久以前的情景，如同昨天刚刚发生的那样清清楚楚、栩栩如生；所以争论中的事件似乎离当下时刻极为迫近。其原因在于，如果说没有一幅画一看就能被记住，那么，也不可能让所涉期间的全部事物都生动逼真地再现于记忆中。并且，此间发生的大多数事情都会被忘却。那些记忆犹存的事，对于我们来说，也仅仅是曾经发生过而已——换言之，只是一个存在的抽象概念而非某种实际经验。正是这一点使得很久以前的某件独一无二的事件仿佛仅在昨天发生似的历历在目，于是与

此关涉的时间消失了，整个生命看起来令人不可思议地缩短了。当我们年迈时，偶然地会产生这样一种感觉，即我们几乎难以相信，我们已经度过了如此漫长的岁月，或者说，那已经过去的岁月是否真实地存在过——这种感觉主要归咎于当下时刻似乎总是固定不变的，就像我们看见的那样。这些现象以及与此相似的精神现象归根到底可追溯至这一事实即它并非我们本性自身，而仅仅是本性的外观，它存在于飞逝不断的时光中，当下时刻是主观世界与客观世界之间的触点。

此外，为什么在我们年轻时，未来的岁月似乎遥无尽头？因为我们不得不为所有我们希望能在有生之年实现的事情寻找机会。我们为未来的岁月设计了种种方案与规划，如果我们想把它们全都付诸实现，死神将会过早地降临——虽然我们已到麦修彻拉的年纪。

为什么我们年轻时生命看来如此漫长的另一个原因是，我们喜欢以我们度过的短暂岁月去衡量整个生命的长度。在那些早先的年月里，一切对于我们都是新奇的、陌生的，所以它们似乎都很重要；每当它们发生后，我们总要仔细地回味它们，不断地想起它们，这样，青年时代的生活总是充塞着形形色色的偶然事件，并因此而是一个漫长的期间。

有时，我们相信自己在留恋那已经失去的显赫地位，其实，我们只是渴望已被我们浪费了的时光——当我们比现在更年轻更富有朝气时的那些宝贵时光——重新复归。在那些时刻，时间以其冗多的假象迷惑了我们；倘若时间能够倒流，我们将会发现我们的错误该有多大。

长寿的途径有两条，二者都假定一个稳固适当的要素以作为

绝对必要的条件。可以藉两盏灯来加以说明，其中一盏灯只有很少一点油却能燃烧很长时间，因为它的灯芯非常细小；另一盏灯虽然灯芯粗大也能燃烧同样长的时间，因为它有充足的油供以燃烧。这里，油就是生命力，而灯芯的粗细不同便是使用生命力的各种方法。

当我们到了 36 岁左右时，我们对自己生命力的消耗如同那些食利者们对金钱的挥霍：他们今天花费的钱，明天又重新得到。但是，从 36 岁开始，我们的处境就像那开始侵用其资本的投资者。最初，当他花销中相当大的部分是由他投资的利息开支时，他几乎没有注意到任何差别；并且，如果亏空数额微少，也不会引起他的注意。但是，亏空额不断增加，直到他面对生活日益艰难困窘的事实才清醒过来；他的地位已岌岌可危，他感到自己越来越穷困，他没有料到自己的挥霍浪费已使他的财源逐渐枯竭。从富豪坠向贫穷，其速度每一时刻都在加快——就像太空中坠落的物体一样，最后，他将变得身无分文、穷困潦倒。假如这种比喻——生命力和财产——开始变为现实，那么，这个人真正处于十分悲惨的境地。正是对于这种不幸的恐惧才使人对钱财的爱惜逐年增长。

与此相反，在生命的开端，亦即在我们成年之前和其后的短暂年月——我们生命的活力已达如此高度即可与那样一些人比肩：他们每年都要储蓄部分利息并补充到自己的资金中去，换言之，他们不仅有计划地定期支取利息，而且不断地使资金得到增加。有时在某个忠实可靠的监护人的细心照料管理下，不仅会使我们有一副强健的体魄，而且能使我们的财产不断增加。啊，快乐的青年，悲惨的老年！

不过，即使一个年轻人也应更经济地使用自己的精力。亚里

士多德说[1]，在那些奥林匹克比赛的胜利者中间，仅有两、三个人曾在两个不同的时期得过奖，其中一次是在童年，另一次是在他们进入成年之后，这样说的理由是：过早地全力以赴投入训练会使他们的力量消耗殆尽，以致无法持续到进入成年时代。正如我们全部智力成就都是这种真正的体力的显现一样，我们全部智力成就也更是这种真正精力的显现。因此，那些神童们——温室里培养出来的纤弱花朵——曾以他们的绝顶聪明令我们惊讶万分，过后却都变成了极为普通的平庸之辈。那种让儿童过早地接受古代语言学习的方法或许是错误的，因为它不仅使学习变得枯燥乏味，而且使博学多才者失去其特色。

我曾经说过，几乎每个人都在其一生中有他的鼎盛时期，所以，一进入这个时期，他便处于最佳状态。有的人，只要他还年轻就十分迷人可爱，过后其魅力却消失得干干净净。另一些人壮年时期精力旺盛、富有活力，后来却随着年龄的增加而失去其原有的全部价值。大多数人到了老年才进入最佳状态，此时，他们显得更加温文尔雅，气度恢弘，变得精明世故、老谋深算。法国人常有这种情况。

这种特质必定由于如下事实：即这类人的特性中有某种与青年时代、成年时代或老年时代的特性共通或同种的因素——亦即某种与其一生中一个或另一个时期相一致的东西，或者，亡羊补牢，作为对其特殊缺点的一种矫正措施。

水手通过观察发现，他只有藉助看到海岸边的物体明显地变小并逐渐消失在远方的方法方可知道自己的船正驶向前方。同

---

① 《政治学》。——原注

样，当一个人发现比他年长的人开始变得看起来更年轻了，才能意识到自已年龄的增长。

如前所述，一个人越是年老，他所见、所做的一切给他留下的记忆就越少，并且，之所以如此的原因也已加以说明。有意义的是，可以说一个人唯有在其年轻时才是生气勃勃、精力充沛的，年纪一老便感到力不从心了。随着时光的流逝，他逐渐淡忘了周围的事物，生活几乎没有给他留下任何印象便匆匆而过，正如一部艺术作品虽然被人看过千百次却无任何效果一样。一个人无意中做了某件事，过后却无论如何也记不起他究竟是否做过。

当生命变得越来越不为人注意时，它也就越加接近一切意识均告终止的死亡之点。童年，生活中的所有事物和场景都是新颖珍奇的；它们足以唤醒我们对生存的意识。因此，在那个年龄，生命似乎无限地长久。同样，旅途中的一个月仿佛要比在家的四个月还要漫长。虽然时间在我们年幼时或旅途中似乎延长了，但是那种新奇感并没有阻碍我们即使在上述两种情况下也能在事实上不时沉重地感到时间的压力，并且，这种感觉无论如何都要甚于我们年轻时或在家中对时间的体验。然而，如果许多事情并没有给我们留下什么印象便从身边悄悄溜走，久而久之，理智便会因为习惯于这种情况而逐渐变得愚钝麻木，这就使得时间似乎格外不重要，此间的生命也因此而更为短暂；儿童的每个钟点都要比老人的每一天长。因此，我们活得愈久，时间就消逝得越快，这就如同一只正在滚下山坡的球一样。或者，再举一例：就像一个旋转的圆盘，距圆心越远的点，其旋转的速度越快；生命之轮的转动也同样如此，你距离生命的起点愈远，时间对于你就流逝得愈快。因此，可以说，就时间在我们头脑中留下的当下感觉而言，任何已知年月

的长度与我们整个一生的划分次数成正比。例如，五十岁时一年的长度与五岁时一年的长度相比，前者似乎只是后者的十分之一。

这种变量——时间似乎是按此比例而推移的——对我们一生中每一时期的生存的本性产生着一种具有决定意义的影响。首先，它使童年——尽管只包括短暂的十五年时间——成为仿佛是一生中最长的时期，因而也是记忆中最丰富多彩的时期。其次，它使得一个人越年轻越易于厌烦。例如，想一想儿童们常常流露出来的那种连续不断的需要，——不论是做功课还是玩耍游戏——如果他们最终做完了功课或结束了游戏，一种可怕的厌烦之感便会油然而生。甚至到了青年时代，人们也丝毫摆脱不了这种倾向，当他们无所事事时，就会对时间产生一种忧虑之感。随着人们进入中年时代，厌烦忧虑逐渐消失；而到了垂暮之年，光阴似离弦之箭飞逝而过，人们则会感叹时间太短暂了。当然，必须明白，我所谈论的是人而非衰老的野兽。由于时光日渐迅速的流逝，厌烦之情几乎与生命旅程一道走向死亡的终点；并且，当人的七情六欲连同随之而产生的种种痛苦烦恼一并被埋葬时，中年的生活重负明显地比青年时代要轻得多，当然，必须保证此时的身体仍然健康。所以，正是这个时期——此后随之而来的便是暮年的衰老多病——被称为人生中鼎盛时期。

鉴于那些年月所产生的愉快舒适的感觉，这或许是一个名符其实的称号。除了青年时代——这是播撒种子并萌发幼芽的岁月，那时，我们的意识充满活力，极易接受种种印象——拥有这种特殊优势外，这也是精神的全盛时期。我们可以领悟那深奥的真理，但绝不能创造它们——这就是说，关于它们的知识是直觉的，通过某种瞬间印象而获得的。唯有当印象是强烈、生动且深刻时，

方可得到这样的知识；并且，我们若想了悟深奥的真理，一切均取决于我们如何适当地度过美丽的青春年华。到了中年，我们也许更适宜与他人——与世界打交道，因为，到那时，我们已经成熟并日臻完美，不再为外部世界那五彩缤纷的新奇事物所折磨；但是，那时世界也很少能对我们产生影响了，这是付诸行动和喜获丰收的年月，而青年时代只是形成基本观念，铺设思想基础的时期。年少时，最吸引我们的是那些千姿百态的外部事物，而年老时，精神的绝对特质则是思想或反思。因此，青春年华是充满诗情画意的岁月，而垂暮之年则是哲学沉思的黄金时期。在实际事务中也同样如此：年轻人往往根据他对外部世界的印象而作出自已的选择，与此相反，老年人则恰恰是三思而后行。这种差异在一定程度上可由以下事实得到解释：即唯有当一个人临近暮年时，他的饱经风霜、老于世故才能得以充分展现，并且，根据他的经验中蕴涵的观念而对其经验的本质进行分门别类的整理，——这一过程反过来又使那些观念在其各个方面得到更加充分的理解，从而对其精确的价值及其可信赖的程度进行判断、确定和选择；同时，他渐渐对这种由丰富多彩的人生现象所产生的印象习以为常，但是，这些印象对他所起的作用已不同于过去了。

与之相反，青年时代，事物造成的印象——亦即千奇百怪的人生现象——是如此强烈、深刻，尤其在那些生气勃勃、富有想像力的人身上表现得更加突出，他们把人世看作一幅巨画；他们主要关注的是他们在画上留下的印迹，或者说他们显露的形像；这是一种个人的虚荣心——如果没有其他途径的话——自我炫耀的精神特性，它偏好华美的外表，通常体现了年轻人的特色。

毫无疑问，青年时代精力最旺盛、智力最发达，此种状态可延

续至35岁;从35岁开始,精力便逐渐衰退,尽管这一过程十分缓慢。但是,即使人到中年甚至老年,其智力却作为一种补偿而日臻成熟。只有在此时,才能说一个人真正达到了经验丰富,学识渊博;也只有在此时,他才有时间和机会全面反省人生,才能对事物加以比较权衡并发现其中的关联与环节,从而正确地理解事物间的真实关系。进一步说,只有到了老年,一个人年轻时获取的知识才能得以深化;他曾获得的观念才能被解释得更加详尽;他以为他早在儿时就已明白的事此时才能真正被理解。不仅如此,他的知识层面也才能得到进一步拓宽;并且这种知识不论在哪方面都是严谨详尽的,构成了一个和谐一致、首尾一贯的整体;而在年少时,知识通常是残缺不全、支离破碎的。

任何尚未跨人老年行列的人都绝无可能获得对人生的完整而恰当的理解;因为只有饱经沧桑的老者才能洞悉整个人生并了解其全部自然进程;也只有他——这是最主要的——不但像其他人一样熟悉生命的开端,而且也熟悉它的终点;所以,唯独他才充分理解它的绝对虚空,而其他人则抱着万物终将无事的错误观念而不停地劳作。

另一方面,年轻人更富有想像力,虽然他们对人情世故所知甚微,却能从中构建起想像的大厦。而对于一位饱经忧患的老者来说,其优势则在于他正确的判断、深邃的洞察和绝对的审慎。青年时代是积累素材以认识那独具特色的世界,亦即形成人生观雏型的时期,换言之,就像一个天才留给其同胞的遗作,但是,唯有当他进人中年后,才能自主地支配其累积起来的素材。因此,人们发现,一般说来,伟大的作家通常总是在50岁左右时才有传世佳作留给后人。不过,知识之树虽然必须先枝叶茂盛尔后才能硕果累

累，但其根柢却是年幼时扎下的。

每一代人——无论它多么卑微渺小——总是以为自己比前辈人要聪明得多，更不用说那些出类拔萃者了。人生旅途中的各个阶段也同样如此，但是，也有人常常认为各个阶段彼此间无甚差异，这是对人生的一种误解。在躯体生长发育时期，当我们的精神羽翼渐丰，知识日积月累时，往往容易形成一种习惯，即今天总是以轻蔑的眼光看待昨天。这种习惯根深蒂固，甚至保留到年老体弱智力开始减退时期。所以，我们常常不能公正地对待过去，总是过低地评价青年时代的判断和成就。

从这里似乎可以看到，虽然一个人的主要特征——即他的理智才能和性格气质——是与生俱来的，但是，前者就其本质绝不像后者那样不可改变。事实上，理智才能经过反复改造，一般说来已面目全非了；之所以如此的原因，一方面是智能须有强健的体格作其深层根基，另一方面智能处理的丰富材料是由经验所提供的。从生理学观点来看，我们发现，一个人如果具有特殊才能，那么，这种才能起初是逐渐增长而达到至极，尔后便进入一个缓慢的衰减过程，直到这个人头脑糊涂时方完全终结。但是，另一方面，我们也不能忽视以下事实，即可供理智能力利用并因此而使它处于能动状态的经验材料，——亦即思想和知识的内容，经验，学识，对事物的探本求源以及准确的精神洞见——所有这些不断地日积月累，越来越丰富，直到生命力衰竭的时刻终于降临，——此时，人的理智才会突然停止运转。这两种因素构成同样特征的过程，——其中之一绝对不可改变，另一种则因其互相对立的两个方面而极易改变——解释了一个人何以在其人生旅程的不同时期表现出彼此各异的精神态度和价值倾向的原因。

下述看法更加明白无误地表达了同样的道理：有人认为人生的前40年如同一本书的正文，后30年则好比注释，倘若没有注释，我们就无从正确理解正文的真实主旨与前后关联，以及它所隐含的寓意和它所允许的全部恰当运用。

向生命终点的迫近颇似临近终场的化妆舞会——面具全都取下。这时，你就能看清你在人生旅途中邂逅相遇的那些人的真实面目。因为，到生命终结时，人的全部特征都会暴露无遗，所有的行为都已产生结果，成就得到公正的评价，耻辱已被消除。就此而言，时间在任何情况下都是必不可少的。

但是，最奇妙的是，也只有向生命的终点迫近时，一个人才能真正认识和理解他自己的真实的自我，——亦即他毕生追求的目标，尤其是他与别人以及与世界的关系。这种自我认识和理解的结果常常使一个人发现自己处于一个比他以前曾认为是公正的自我评价要低得多的地位。但是，也有例外，亦即偶然地也会出现这种情况——他现在的自我评价要比过去更高。这主要归咎于以下事实：他没有充分地认识到人世的粗俗卑贱，他为自己设立的目标要比其他人所追寻的目标高得多。

生命的演进过程显示了一个人赖以构成的要素。

人们习惯于称青春年华为幸福欢乐的岁月，而把垂暮之年看作人生悲凉的时节。如果说正是激情才使人幸福，那将是不真实的。年轻人往往受激情的左右，而激情给人带来无数的痛苦却很少给人以欢悦。到了暮年，激情逐渐平息，使人得以平静安宁，然后，他的心灵立刻沉浸于冥想之中；理智获得了自由，一跃而居于支配地位。既然理智本质上超越了痛苦的界限，那么，一个人的言行举止只要受理智的驱使，就能得到幸福与欢乐。

为了明白幸福的源泉何以不是激情，而老年人何以由于摒弃许多欢愉而依然受人羡慕，那么，我们只需记住：一切欢悦都是否定的、消极的，而痛苦本质上是现实的。因为，任何一种欢悦都只不过是某种需求或欲望的满足而已；一旦欲求停息，欢悦也就随之而消失，这就如同一个人饭后不能继续吃东西或者刚从梦中醒来无法再入睡一样，而这些都是无可奈何的事。

所以，青年时代并非是人生中最幸福的年华，柏拉图在《理想国》的开头所作的评论对这一道理阐释得极为深刻。他说，奖誉毋宁赠与老年时代，因为唯到那时，一个人才终于摆脱了那无时无刻不在侵扰他的动物式的激情。不，甚至可以说，那根植于激情且变幻多端的心境和导源于激情的丰富情感，产生了一种出于狂热的温和状态；并且，只要这个人不断地屈从于这种冲力——仿佛是一种无以摆脱的恶欲——的驱策，上述状态就会延续下去。所以，一个人在其激情未全部弃绝之前，绝不可能真正成为理性的存在。

毋庸置疑，一般说来，除了个人环境和特殊地位，青年时代总是以多愁善感、忧郁哀伤为其特征的，而安宁平静、温和慈祥则是老年人的特征。之所以如此的原因不是别的，只是出于如下事实，即年轻人须为生计而奔忙，不，甚至可以说是在那恶欲——这种恶欲几乎不让他有片刻喘息的机会——的驱使下被迫劳碌。追根溯源，其终极原因——无论直接或间接——几乎都可归咎于降临或威慑人类的恶运。而老人之所以慈祥和愉悦的原因则在于，正是由于过去长久地置于激情的枷锁之中，他才能有现在这样于自由中的随心所欲。

虽然如此，也不应忘记，这种激情一旦消除殆尽，生命也就失去了它的本质内核，剩下的仅是一副空壳而已；或者，从另一角度

来看，唯有到那时，人生才变得像一出喜剧，当幕布启开时，舞台上是生龙活虎的演员，而当帷幕坠落时，台上只是一群穿着剧中人服装的机器人了。

无论如何，青春年华是骚动不安的时期，而垂暮之年则是恬静悠闲的岁月，正是在这里暗示着属于不同时期的愉悦的相应程度。幼儿伸出他那可爱的小手，渴望抓住映入其眼帘的一切美好的东西，他之所以被这色彩斑斓的世界所迷惑，是因为他的感官如此地稚嫩，他对一切都感到新鲜好奇。青少年也同样如此，为了满足自己的要求，他能够显示出极大的热情和旺盛的精力，他也同样为他周围的一切美好事物和令人愉悦的东西所陶醉；并且，他的丰富的想像力立刻幻想出绝不可能实现的种种欢悦，所以，他对他并不了解的欢悦充满着强烈的欲望——这不仅使他丧失了其余的一切，而且使欢乐终成泡影。但是，当他步人老年时，所有这一切都结束了，不再与他有任何联系，这一方面因为热情逐渐冷却下来，感官也不再那么容易被诱惑；另一方面因为经验揭示了事物的真实价值，暴露了欢悦的空幻无益；幻影因此而烟消云散，各种曾掩藏或歪曲世界真实面目的异想和偏见也一扫而空。其结果是，一个人现在终于能以一种较为公正和清晰的眼光来看待世界了，并且多少能洞悉人世间一切事物的微不足道。

正是这一点使几乎所有的老年人——无论他的能力多么平庸——都具有某种使他区别于年轻人的睿智。不过，人生态度转变的主要结果还是随即而产生的心灵的安宁——这种安宁是幸福的重要因素，并且，事实上是幸福的必要条件和本质核心。当未涉世事的年轻人幻想着世界上有无数幸福和欢乐，若能实现该多好时，饱经风霜的老年人却正专注于传道者的劝诫：万物皆空。他们已

明白，无论人生的外壳多么绚丽多彩，其内核却是空荡荡的。

一个人到了晚年而不是在这之前，才能真正理解贺拉斯的名言：对一切皆无动于衷。他直率而真诚地深信一切事物的虚幻不实，深信人世繁华的毫无价值，它的幻影已经消失。他不再为所谓人世间幸福俯拾皆是的想法所困扰，转而相信无论是在豪华的宫殿还是在陋朴的农舍，只有摆脱肉体或精神的痛苦才是真正的幸福。伟大与渺小，高贵与低下，二者之间的世俗差别对于他已不复存在；在心灵的这种至福境界中，一位老人才能微笑着蔑视所有荒谬的奇想怪论。他已完全清醒过来，并真正懂得粉饰人生而使其光彩夺目的无论什么美丽的饰物最终都会消退，而其毫无价值的本质很快将透过饰物而显现出来。并且，尽管人们尽可能用绚丽的色彩去粉饰它，用璀璨的珠宝去点缀它，它无论在何处都几乎完全一样，——对于这种除非摆脱痛苦否则毫无价值的存在，绝不能以感受到的愉悦加以评估，更不用说那虚无缥缈的欢悦了。[①]

觉醒是老年的主要特征，因为到那时，一切曾经给生活以迷人的魅力，并驱策心灵骚动不安的虚构的东西才会消失，人世间的华美光彩才被证明是空幻无益的；它的浮华虚荣，宏伟壮观才逐渐消隐。那时，一个人终于发现，他所欲求的大部分事物，他所渴望的大部分愉悦，实际上近乎空无一物。于是，他慢慢地明白了，生存原本是空虚的、徒然的。只有当他年届七十时，方可完全理解传道者的劝诫；这将再次说明何以老年人也时有烦恼和郁闷之感的原因。

人们常说，老年人不可避免的共同命运是病魔缠身和对生活

---

① 参见贺拉斯的《书简》，I.12，1－4。——原注

的厌倦。疾病对于老年并非不可避免，尤其是当他实际已度过漫长的岁月之后；因为，随着生命的延续，健康状况和机能失调都会趋于增加。至于厌倦或烦恼，我在前面关于老年人何以比青年人更不易遭受此种恶运的袭击时已经作了说明。无论如何，厌倦之情绝不是孤独的必然的伴随物，原因无须说明，年老肯定是不可逃脱的，毋宁说，它是等待那样一些人的命运——他们除了与人交往而得到愉悦和感觉的满足外，对任何其他愉悦一无所知，他们的精神处于蒙昧状态，他们的官能仍是一片未经开垦的处女地。的确，随着暮年的日渐趋近，智能将会不断地衰退；但是，只要智能过去曾经是强健的，它就足以与厌倦感相抗衡。此外，如前所述，经验、知识、反省以及与人交往的技巧等溶为一体，使老年人格外精于人情世故；他的判断变得更加敏锐；并且，他对人生的看法更加首尾一贯；他的精神视野包容了一个更为宽广的界域。在不断地发掘原有知识的新用途并不失时机地增添新知识的过程中，他始终坚持内在的自修过程，这种内在的自修使精神得到充分的运用和满足，而精神的全部努力也因此而得到适当的回报。

所有这一切多少都是对日渐衰退的智能的一种补偿。不仅如此，而且随着我们年龄的老化，时间——如我曾经评论的那样——似乎也流逝得更快。这本身就是对厌倦感的一种预防措施。事实上，一个人年老时体力的衰退并无多大损害，除非他的确希望保持旺盛的生命力。老年贫困是一件极大的不幸。一个人若能避免困窘且能保持身体健康，那么，暮年或许是人生旅途中较为舒适的阶段，它最需要的是安乐悠闲和富有宽裕。因此，到那时，金钱越发珍贵，因为它可以代替衰老的体力。被维纳斯抛弃的暮年老者喜欢求助于酒神，希望酒神帮助他缔结美满姻缘。当一个人想了解

世界，想外出旅行，或学有专长，必然会产生演说和讲解的欲望。倘若老年人仍然在某种程度上保留着对研究、音乐以及戏剧的爱好，倒是一件幸事，——亦即一般地说，如果他仍然对周围的事物有某种敏感，事实上，的确有人到了晚年依然好奇心未泯，易为周围事物所吸引。在人生的这个阶段，一个人自身拥有的优势才显得格外重要。

毫无疑问，大多数人除了愚笨迟钝别无任何长处，这样一些人年纪愈大，愈变得像个机器人。他们所想的、所说的、所做的老是与其邻居完全一样；此时，无论发生什么事也不能改变他们的地位或行为方式。与这种人谈话犹如在沙滩上写字，即便你能给他留下什么印象，也立刻会消失得无影无踪。就此而言，老年只是人生的残骸——一切对于正常的成年人来说都是必不可少的东西，在他身上已不复存在了。通常情况下，人到了老年只有三分之一的牙齿，因此，显然证明了这样的事实：人生的此阶段是第二个童年时代。

一个人的全部功能将随着他年龄的老化而日趋衰退，并且其衰退速度日渐增快，这无疑是令人伤感的，且是不可避免的，但也毋宁说是有益的，因为人们对此已有所准备，否则，死亡更使人难以承受。所以，人一旦达到耄耋之年后，他所希求的最大恩惠就是安乐死——一种无痛苦的安然去世，而非死于疾病且摆脱了一切痛苦和挣扎。[①]假如一个人能够活得很久，除了当下之外，他绝不会想到其他任何时刻，而当下与其他时刻是一个不可分割的整体；

---

① 见《作为意志和表象的世界》，第二卷，第 41 章，那里有关于安乐死的进一步详细说明。——原注

晚年，精神每天因忘却而失去的东西要多于它重新得到的东西。

青年与老年之间的主要差别在于：前者渴望生存，而后者期待死亡；或者说，前者拥有一个短暂的往昔和漫长的未来，而后者则恰恰相反。的确，对于一个日渐衰老的人来说，死亡是等待他的唯一的事情。但是，如果他还年轻，他就可望活下去。如果人生在整体上并非某种其前半部比后半部更好的东西，那么就产生了这两种结局孰更危险的问题。传道者不是说：死亡之日比出生之日更好吗？[①]显然，渴望长寿是轻率幼稚的；[②]因为，正如一则西班牙谚语所说："长寿意味着经历更多的不幸。"

一个人的个人经历并不是从对星相的观察中推断出来的，就像亚里士多德想要证明的那样。但是，人生的一般过程就其不同阶段而言可以被比作行星的交替；所以，可以说我们是在这些行星

---

① 《旧约·传道书》，vii，1。——原注

② 既然人的生命是衡量其他事物存在时间的终极标准，那么，严格地说来，就不能称之为长久或短暂。

在吠陀的《奥义书》中，人生的自然长度被定为100年。我相信这是正确的。我已经观察到一个事实，即只有那些超过90岁的人才能达到安乐死，——也就是说，他们不是死于疾病、中风或抽搐，而是毫无痛苦挣扎地，有时甚至面色红润地死去，一般情况下，常常在饭后，以坐姿去世，——也许，我可以说，与其被病魔缠身，不如死去。在90岁之前死去，意味着死于疾病，换言之，意味着夭亡。

《旧约全书》将人生的终点限于70岁，或者，更长些，80岁；尤其引人注意的是，希罗多德也持同样的观点。但这是错误的，其根源简单说在于对日常经验的一种粗陋而肤浅的评估。因为，如果生命的自然长度是70至80岁，那么，大约在这个时间，人就将老死。但是，事实上肯定并非如此，假如他们到那时便死去，也是像比他们还年轻的人一样死于疾病；但疾病却是某种非正常状态。因此，死于70—80岁是反常的。只有死于90岁至100岁之间才是自然老死。我认为，死应当无任何病痛的折磨，或者没有丝毫疾病的迹象，诸如痛苦的挣扎，临死前喉咙里发出的呼噜声，浑身抽搐，脸色灰白等，——所有这些都不是安乐死。人生的自然长度是100岁，《奥义书》所限定的时间是正确的。——原注

的依次影响下度过各个人生阶段的。

10岁时，水星正向天顶上升，此时的少年就像这颗星，其特征是在一个狭小的范围内——那里的每件小事都能对他产生重大影响——极为活跃，但是，如在一位经验丰富的人的引导下，他将很容易取得巨大进步。在他20岁期间，维纳斯女神开始支配他，此时的他已完全屈服于女人的爱。30岁，火星开始出现，于是，他精神振奋，争强好胜，妄自尊大。

当一个人到40岁时，他就置于四小行星的影响下，这就是说，他的生命已得到充实。他节省俭朴，换言之，他受惠于谷神星而喜爱那些实用的东西；并且，在灶神星的影响下体魄强健；小智神星使他懂得何物对他是必需的；他的妻子——他的朱诺——是他家的女主人。

不过，到了50岁，木星的影响便居于统治地位。那时，一个人已经比与他同时代的大多数人长寿，并且，他感到自己超越了周围的人。他仍然充分地享受着他的充沛的精力、丰富的经验和渊博的学识。假如此时他自身有力量和地位的话，他将能够支配他周围一切人。他不再愿意服从别人的命令，他要成为自己的主人。现在，最适宜他的工作就是指导自己、支配自己。这是一个转折点，在这里，木星的影响到达了高潮，而50岁也是一个人一生中的鼎盛时期。

大约在60岁时，土星才带着铅一般的重负蹒跚而至：

这些老人们啊，看起来仿佛就要死去；

他们举止笨拙，行动迟缓，脚步沉重，

脸色如同铅一般灰暗苍白。

最后，天王星终于出现了，俗话说，一个人升天了。

我未能替海王星寻找一席之地，因为此星的命名太欠考虑；因为我不能按其应有的名字 Eros[①]来称呼它。我应当指出开端与终点是如何相遇的，生命与死亡是如何紧密而明显地联接在一起的，冥王之神（或如埃及人称之为 Amenthes）何以不仅是万物的接受者，而且也是万物的施予者。死亡是生命巨大的贮藏所。一切均来自冥府，而一切现在具有生命力的东西都曾经是从那儿来的。如果我们通过所发生的事去理解这一伟大的秘密，一切便昭然若揭了！

① Eros，希腊神话中的爱神，象征生命力和精力。——译注

第　三　卷

宗教对话及其他

秦典华　译

一、宗教对话

德谟菲利斯：亲爱的伙计，在我们之间，我并不在乎你在我面前炫耀哲学天才的方式，你对宗教心存不恭，甚至公开加以嘲讽。每个人都认为自己的宗教神圣不可侵凌，所以你应该尊重自己的宗教才是。

费拉勒修斯：这不可能！我就不明白，因为别人幼稚愚昧，我就得对一大堆谎言唯言是从?！我只崇尚真理，绝不会对与真理相悖的东西俯身相就，“真理与日月齐辉，与天地共存”，这就是我的座右铭，就像律师的准则是：公正与日月齐辉，与天地共存。任何职业都应当有类似的准则。

德谟菲利斯：这样的话，我得说，医生的准则便是药丸与日月齐辉，与天地共存了，这该不会有什么牵强吧。

费拉勒修斯：但愿上天不容此事发生！但你必须对一切事情都应有所保留。

德谟菲利斯：妙啊，这正是我要你对宗教有所保留的原因。我想，你会明白，我们必须根据人们的理解程度去满足他们的需要。大众感觉迟钝，智力低下，终日沉溺在蝇头微利的追逐之中，淹没在枯燥乏味的工作里，唯有宗教才能唤醒并使得他们感到生命的重要意义。一般人的兴趣主要在于满足他们的物质需求及其欲望，此外，些微娱乐消遣便于愿足矣。宗教的缔造者和哲学家们一样，他们于世界中都是要唤醒世人，使他们免于愚昧，告诫他们生

存的崇高意义。但哲学家们所满足的只是极少数毫无约束之人，而宗教的缔造者却是为着拯救芸芸众生，他以整个人类为目的。正如你的朋友柏拉图说的，大众是不可能成为哲学家的。你该记得这句话吧？宗教便是大众的形而上学。因此，无论怎样，大众应当拥有宗教，应当让宗教受到起码的尊重，怀疑它，就意味着取消它。人们可以有通俗的诗歌，通俗的警世格言，同样，他们也应当有通俗的形而上学——人类具有对生活加以解释的绝对需要。而这种解释又必须适合大众的口味。因此，这种把真理寓言化的解释，就是对真理的装饰。如若我们有了宗教，那么在实际生活中，宗教对于情感的影响，即，它作为行为的准则，作为对痛苦和死亡的慰藉，其作用丝毫不比真理本身来得小。不要以你所受到了教育和学识去指责宗教的粗糙、怪诞，以及明显荒谬的形式，你根本想像不到，那些质朴未琢的人在接受深奥的真理时，是如何地需要采用这种迂回的方法。真理就其本身来说，已超过了一般人的理解，各种宗教不过是群众追求认识真理的不同方式而已。而且，真理已经无法和这些形式分道扬镳了。亲爱的先生，我说对宗教形式加以嘲笑既狭隘又偏执也许并不过分吧。

费拉勒修斯：然而，以是否能满足群众的需求、得到他们的理解为理由，摈弃宗教以外的一切形而上学体系，不也是同样地狭隘与偏执吗？形而上学的学说，乃是人类沉思的界限，是全部思想的准绳；所以，形而上学，即如你所说，是为着极少数自由人的形而上学，难道只能用来给大众的形而上学作注解吗？让人类最高的理智能力弃置不用，并使其禁锢，这不也是一样的狭隘与偏执吗？宗教不正是以这样的借口而建立起来的吗？以偏狭和残忍来布道，讲什么宽容、忍让、顺从，不是有点太过分了吗？试想，异教徒的宗

教法庭，审判异端的宗教法庭，宗教战争，十字军东征，苏格拉底饮鸩而亡，还有布鲁诺和瓦尼尼烈火焚身！今天的这一切不正是历史的重复吗？哲学家们的不懈努力，对真理的虔诚的研究，那唤起最高尚人们的最神圣的东西，却被国家所专门雇佣的沿袭下来的形而上学体系所禁锢！还在幼稚的童年时代，人们的脑子就被迫灌输了各种宗教的原则，它们使得人们如此狂热，并且在人们脑子中如此根深蒂固，以致于除非是异常聪明的心灵，否则其影响是无法根除的。这样一来，人们健全理智的根基便永远地被摧毁了；也就是说，那本来就很微弱的生而具有的思维能力和公正的判断能力，便被永远地麻痹、毁坏了，而这些本来是可以大有用武之地的。

德谟非利斯：我认为那意味着人们已经获得了一种确信，他们绝不会放弃这种信仰而接受你的说教。

费拉勒修斯：哈，如若这是一种通过内省得来的信仰那就好了。这样，人们的争论就会以理智来判断，而且，人们便可以使用相同的武器进行斗争了。然而，所有的宗教，并不是以争论的结果为根据形成自己的信仰，而是通过启示建立信仰。儿童是最容易轻信的，在这种幼稚的年岁，不用胁迫，也无须显以奇迹，只要向他们灌输各种宗教原则，这些便自然会在他们头脑里生根。如若在人们还很年幼时，便异常庄重严肃地向他们灌输某些基本的观念和信条，并在一种极狂热的气氛中，不让他们看到任何别的东西，同时不容他们对此有丝毫的怀疑，或者告诉他们怀疑是迈向地狱的第一步，那么，那些观念和信条就会在他们脑海里打下深深的烙印，以致于无论在什么情况下，要让他们怀疑它们，几乎就像让他们怀疑自己的存在一样不可能。一万人当中几乎没有一人能有这样大的精神力量，使他严肃而热切地躬身自问：这些都是真的吗？

能够这样作的人才称得上真正具有卓绝的才智的人，这比把一般的人称为有才智的人要恰当得多。然而，对于一般人的才智来说，无论多么荒谬绝伦、令人作呕的东西，一旦按照上述方式进行灌输式教育，都会变成一种根深蒂固的坚定信仰。举个例子，如果杀戮异教徒或无信仰的人是为了拯救自己的灵魂，那么，几乎每个人都会把杀死异教徒当作一生中的要务，这样，面临死神之时，他会因回想自己有所成就，而得到宽慰和力量。事实上，西班牙人以前也确实把烧死异教徒看作是最虔诚、最能取悦于上帝的事情。类似的例子还可以在黑镖客（印度的一个宗教派别，不久前被英国镇压，他们杀过不少英国人）表达其宗教信仰以及对女神时母的崇拜的方式中找到；他们为了占有他人的财物，不放过任何一个谋杀朋友和旅伴的机会，他们坚信，这样做不仅值得称道，而且还将给自己带来永恒的福祉。[1]如若在人的童年时代就给他们灌输宗教教义，那么，这就会扼杀良知、同情心甚至人类的一切情感。如若你想亲眼看看这种灌输式教育会产生什么样的后果，就请看看英国人吧。这是个最受自然宠爱的民族，比起其他民族来，他们被赋予了更多的洞察力、智慧、判断力和强烈的个性，看看他们吧，他们被愚蠢的教士的迷信，诸如固执的观念，偏执，给弄得卑下低劣，荒谬绝伦。这应当归咎于教会所掌握的教育这种状况，教会的职责是把宗教信仰一点不漏地灌输到孩子们头脑中，在某种意义上说，就是麻痹思想，这就会使得人们终生偏执到愚蠢的程度，并且扼杀了那些最为敏锐最赋有天才之人的能力，而且人们还对此浑然无觉。

---

① 参见《黑镖客历史与实践的解说》，伦敦，1837 年版；亦可参见《爱丁堡评论》1836 至 1837 年间的第 6 至第 10 期。——原注

如若你想到，对于这样一件“杰作”，童年时代所灌输的宗教教义起了多么重要的作用，那就可以看到，教会制度不仅使得人类的死乞白懒、强横傲慢以及骄纵不羁达到了登峰造极的程度，而且荒谬之极，除非它只限于某些仍处于原始状态的民族，如加非人、霍屯督人，以及南海岛民，等等。在这些民族中传教是有效的，但在印度，婆罗门教徒对传教士的布道不过轻蔑地付之一笑，或许仅仅耸耸肩而已。尽管在印度传教有更多的便利条件，然而，传教士们在印度所作的种种改变人们信仰的努力，可以说是失败的。《亚洲周刊》1826年第21期上刊载了一篇可靠的报道，据报道，经过多年的传教活动，在整个印度仅仅有300人皈依了基督教，而在印度英属殖民地的印度人多达一亿五千万人。该报道还说，那些皈依的基督徒以道德败坏著称。成千上万的人中只有300个灵魂被收买贿赂！虽然传教士们置印度人的严密防范于不顾，而且对只能在学校进行世俗英语教育的规定置之不理，不断偷偷地向学生灌输基督教教义，然而也并没有取得显著的进展。我前而说过，童年时期才是撒播信仰种子的最好时节，而成年人则已过了这一时期，播种越早，信仰的根基便越牢。成年人所虚构的信念，一般地说，只不过是某种经过伪装的个人利益而已。因此，一个成年人若是改变了自己的信仰，那他一定是因为个人利益的原故，而这样便会使几乎所有人都憎恶他。由此可见，人们的宗教信仰并非来自于理性的确证，而只不过是一种在童年时代就被灌输进来的东西而已。人们总是对自己的宗教信仰深信不疑，由于这个原因不仅大众易于盲从，就是那些虔诚而深入地研究过宗教起源、基础、教义以及各种疑难的神职人员，也对自己国家的特殊宗教忠贞不渝；因此，若要某宗教教长改教，那是绝无仅有的事情。譬如，天主教的神职

人员把本教会的教义奉为真理，而新教的神职人员也是如此。他们全都狂热地为自己的教义辩护。然而，宗教信仰的差别仅仅在于其所属的地区不同而已。德国南方的牧师们认为天主教教义是天经地义的，德国北方的牧师们则拥护新教。如若这些信仰根源于各种客观的原因，那么一定是由于气候的差异，就像植物一样，在不同的地方生长着。然而这些地方性的信仰却又被各处的群众所接受。

德谟菲利斯：但这并没有什么害处，世界也没有因此而改变自己。实际上新教就是更适合北方，天主教更适合南方。

费拉勒修斯：也许是这样。但我仍然要采取更高的观点，并在内心保持一个更重要的目标，即对人类真理不断进行深入的了解。从这个角度来看，一个人生下来后为了使其灵魂得救，便被灌输某些不容置疑的观念——这真是极可怕的事。这些观念将不断侵蚀人类智识的根基，并相应地影响到我们的决断，如若那些观念是错误的，便会永远歪曲人类知识的基础，其必然的结果便是从各个方面全面地触及到我们理智所取得的成就，整个人类的知识体系就会被弄得黑白颠倒，鱼目混珠。所有的文献都为此提出了例证。中世纪的事例最为触目惊心；15、16 世纪的例子也同样令人深思。甚至在不同时代的人类最杰出的心灵也被荒谬的教义所麻醉，使人们对于自然的构成及其作用的真正识见完全被窒息。在整个基督教时期，一神论就像一座大山似的压制着整个人类理智，尤其对哲学的成就实施严惩，妨碍并破坏人类的所有进步。在那样的岁月，上帝、魔鬼、天使、精灵完全挡住了追求科学的人们投向自然的视线，研究无法深入，甚至不可能真正考察任何事情，一旦出现什么异常现象，便立刻拿上帝、魔鬼等等来作解释，正如蓬波纳修斯

在论及这个问题时所讲,“其原因便立刻被归结为上帝,天使或精灵,哲学家无论如何也不会拿这些理由来说明问题”。的确,蓬波纳修斯的这句话表达了一种嘲讽式的疑惑,正如人们所知道的,他在别的问题上也敢于反叛。然而,他所讲的仍不过是他那个时代的普遍想法而已。当时,若有谁思想解放,敢于独自反抗宗教,他便会连同他的著作一起被投入烈焰,遭受灭顶之灾,就像对布鲁诺和瓦尼尼那样。当某个人谴责另一种宗教教义时,他那幼年时代即被宗教教育完全麻醉了的荒谬思想便会以最生动的形式展现出来。他殚精竭虑,想认真地说明异教的教义和自己的信仰是怎样的不相容,极力地显示出它们不仅表达方式不同,内在意义也根本不一样,当他做完这一切,他便会单纯而幼稚地以为自己证明了另一种宗教的错误。他把自己的信仰看作是超验的真理和原则,连做梦也没有问过自己,实际上哪一种宗教可能是正确的。

德谟菲利斯:这就是你所谓的“更高的观点”吗?我可以向你担保,还有比这更高的呢!“先生活,后谈哲学”这句格言的重要性比它表面上的含义要广泛得多。首先急需做的工作,是控制大众向粗俗邪恶方向发展的趋势,以防止他们的不公正发展到登峰造极的程度,并制止他们的一切残暴可耻的卑劣行径。如若你非要等到公众认识并掌握了真理的那一天,那无疑地就太晚了。就算我们已经发现了真理,群众也无法理解它。而使真理寓言化,如寓言、神话之类,无论如何,多少对群众还有些作用。康德就说过,公正和德性必须有一个公共的标准,它必须像一面旗帜那样在人们心头高高飘扬。至于旗帜上有什么样的图案,那是无关紧要的,只要它有某种意义就行了。对真理加以这种寓言式的表现,是适合于整个人类的,它虽然永远不可能达到真理,但可以替代真

理，——替代它那永不可能被理解的哲学，更何况真理变化无常，迄今为止，人们所接受的真理从没有过一成不变的形式。我的好费拉勒修斯，追求实际些的目的无论从那方面说都要比追求理论的目的高明。

费拉勒修斯：你的话与古代毕达哥拉斯学派成员、鲁克罗斯的蒂迈乌斯的劝勉是何其相似乃耳！他说，“如果你的心灵追不上真理，就让它躺在谬误之中吧！”我几乎可以想像，你要告诉我的，不过是目前十分流行的一种看法而已：

我们可以安静享受华宴的时刻
已快来临。

事实上，你要告诫人们的就是时刻防范于未然，以免群众不满狂暴的怒潮扰乱我们的用餐。但这种观点整个地如同现在正盛极一时并广被人们坚持的观点一样的错误，所以我要及时地击溃它。以为没有宗教及其学说的支持，国家、公正、法律便无法坚持下去，那就错了；以为要使颁布的法律得以实施，公正和公共秩序需要宗教作为一种补充，那就错了。即使重复千百次，那也是荒谬的。古人们，特别是古希腊人为我们提供了有效的强有力的反证。他们对宗教的理解和我们全然不同。他们没有圣书，没有每个人必须学习并接受的教条，也没有从小就必须被灌输进人们思想的宗教原则。古希腊的宗教祭司们极少进行道德训诫，也不会自寻烦恼去干预别人的道德观念，或指教他人该干什么，不该干什么。这些与他们全无关系。祭司们的职责只限于庙堂仪式、祈祷、赞美神、献祭、列队行进、驱邪以及其他类似的活动，这一切的目的绝不是为了改善个人的道德观念。希腊人所谓的宗教，其目的主要是为了城邦，为了给各地大部落的守护神建立神庙，对神的崇拜被看作是

一件国家大事，事实上起着安定城邦的作用。除了执事专职人员，绝不会强迫任何人参加宗教活动，甚至也不必非得人们信仰它，在整个古代，没有任何迹像表明信仰某一教条乃是公民的义务。只是在公开否认神的存在，或者谩骂辱没神时，才会受到惩罚，因为他的侮辱实际上冒犯了为神服务的国家。除此之外，所有的人都享受着充分的自由，大家想怎样看待诸神都可以。如若有人想通过祈祷或献祭而得到神的恩赐，那他就得明白，要这样，他就得为此牺牲个人利益，付出冒险的代价；如果他不想这样做，也不会有人来强迫他，至少国家不会勉强他。在罗马，所有的人都有自己的家神，这些实际上只不过是一些受到崇拜的祖先的偶像而已。关于灵魂不朽以及人死后的世界，古人们并没有确实清晰的一成不变的观念，而只是一些模糊不全的变幻疑惑的看法，每个人都可以各持己见：即他们关于神的观念纯粹是变化多端的、个人式的和含糊不清的。所以，古人们并没有我们今天所说的这种宗教。那么是不是因此在古代无政府和无法无天的现象就严重些呢？是不是就没有了法律和公共秩序，以致于成了我们今天这种状况的基础呢？是不是人们的财产完全没有保障呢？尽管人们的财产大部分是奴隶；这种状况是不是延续了上千年之久呢？这些我并不清楚，但我必须反对你所说的那种宗教的实际意义和必要性，以及时下所流行的关于宗教的观点，即认为宗教是一切法令得以实施的不可或缺的基础。照你的观点看的话，对真理的纯洁而神圣的追求，也便成了一种堂·吉诃德式的荒唐事情，甚至是一种犯罪。如果人们敢于反抗，敢于秉公论断，那么他们就会抨击这种权威的信条，把它当作一个靠着不断欺骗而保住其位、窃居了真理宝座的篡位者。

德谟菲利斯：但宗教与真理并不相悖，宗教本身就传播真理。而且，由于它所活动的范围并不是一间窄小的讲堂，而是整个世界和整个人类，宗教就必须符合人数是如此众多，成员是如此混杂的听众的要求，适应他们的理解。宗教不可能将其所含有的真理赤裸裸地显示出来，它要使用一种间接的譬喻，宗教不能展现纯粹的真理，而要以神话为媒介，作为传播真理的工具。我们可以将真理比作某种气态的化学物质，为了医疗上使用便利，为了贮存和运输的方便，就得将其凝固，使之成为坚实的固体，否则它就会挥发。如氯气，在各种应用中，都只是以氯化物的形式出现。如果要从神话中提取出纯粹的抽象的真理，是永远不可能的，即使哲学家也达不到，它就像氟一样，绝不可能将氟和其他元素分离开来，它总是和其他元素混杂在一起。我们再打一个不太科学的譬喻，水只能用容器才能提取，同样，真理如果不采取神话传说的形式就无法表达，而执意取得纯粹真理的哲人，就像打破水罐去取水的人。这个比方也许恰当。但无论如何，宗教乃是以神话和传说形式表达出来的真理，而且它变得使普通人可以达到真理，理解真理。就像我们不可能吸人纯粹的氧，我们还要吸进四倍于氧的氮气一样，我们绝不可能得到纯粹的不掺杂任何其他因素的真理。说得清楚一些，即，生活的深刻意义及其崇高的目标，对于大众来说，他们只能领会其表面的意义，绝不可能在真正的意义上理解这些。而哲学，则像厄琉西斯教的神秘的宗教仪式一样，只为少数精英所掌握。

费拉勒修斯：我明白了。一句话，宗教变成了披着谬误外衣的真理。但这样的话就会形成一种不幸的联盟。这简直是给那些有权将谬误当作真理媒介的人手中添上了一件危险的武器！如果情

况如同你说的那样，我恐怕由谬误导致的伤害，比真理可能产生的益处，要多得多。当然，如果作为一种比喻允许这样，我并不会表示反对，但它会因此而失去人们对它的尊重，其结果是失去自己的作用。这种寓言化的真理便必须不断地宣称它是真理，而它实际上顶多不过在寓言的意义上是真理。这样就埋下了不可克服的祸患，永恒的弊端，这就是宗教为什么总是与追求纯粹真理的高尚努力相冲突的原因所在。

德谟菲利斯：不！人们会预防这种危险。如若宗教没有确切地承认其寓言性的本质，它也会充分地表达这一本质。

费拉勒修斯：此话怎讲？

德谟菲利斯：问题的关键在于宗教的那些玄义。“玄义”这个词，实质上只是宗教寓言的专门性的神学术语。所有的宗教都有自己的玄义，严格地说，玄义是一些显然荒谬的教义，但它自身还隐藏着崇高的真理，隐藏着完全不可能为普通大众的平庸理智所理解的内容，而芸芸众生在这种使真理隐藏起来的伪装中接受到了真理，并且坚信它，他们不会因为它的荒谬而迷失方向，误入歧途，这种荒谬的内容对于大众的智力来说，是容易辨别清楚的。这样，宗教便越来越含有更多的真理的实质内容。为了说明我的意思，我可以附加一句，甚至哲学也试图利用“玄义”。例如，曾经既是数学家，又是哲学家，同时还是虔诚派教徒的帕斯卡，就以这三重的才识说过：“上帝在任何地方都是中心，而不是边界”。马勒伯朗士也说过同样的话：“自由即玄义”。我们还可以更进一步，把宗教里的一切都看作是玄义。既然把真正的真理传授给大众是绝不可能的，那么就注定只能用反映真理的神话去启蒙大众了。纯粹的真理，对于粗卑的世人来说是不合时宜的。真理只能够将其外

表严严实实地隐藏起来。因此，强求宗教完全真实是毫无道理的；而现在的那些唯理论者和超自然主义者却热衷于这种荒唐的要求。这两者都认为，宗教应当是真正的真理。从此出发，唯理论者坚持认为宗教不是真理，而超自然主义者则认为宗教是真理。或者毋宁说，前者以这种方式美化宗教的这种寓言性的内容，这一部分内容本来可以是真实的，但如果这样，它就变成一种陈词滥调了；后者则认为宗教完全是真理性的，它无需任何粉饰；我们应当知道，信仰只能通过调查研究以及实际的利益而得到强化。事实上，神话和寓言是宗教的两个基本要素，由于大众智力有限这一状况，这样宗教就会充分满足人类永不衰竭的对于形而上学的渴求。宗教可以取代纯粹的哲学式的真理的位置，要获取这种纯粹的真理是难比登天，也许永远也得不到。

费拉勒修斯：哈！这真像用一条木头腿去代替真腿，木腿补了真腿的空缺，却很少尽到真腿的义务，但它却要求被看作是真腿，并且巧妙地和真腿混在一起。仅有的差别就在于，一般说来真腿总是在假腿前面，宗教无论在什么地方也总是以哲学作为其开端。

德谟非利斯：也许是吧，但如果一个人没有真腿，那么一条木头腿也能起很大作用。你应当考虑到，人的思想的地平线是有背景的，它并不是没有界限的，因此，人类绝对需要满足对于形而上学的渴求。人的智能一般说来不足以权衡理性的价值并辨别真假是非；此外，本性以及本性的需要所强加给他的劳作，使他无暇顾及抽象的探索，也不可能接受探索真理所必须的教育。所以，对他来说，谈论什么理性的信仰是无用的，他不得不求助于信仰和权威。如果用真正的哲学去代替宗教，至少会有百分之九十的人会

把哲学当作权威来接受，即，这仍然还是一种信仰，柏拉图就曾有一句名言说，大众不可能成为哲学家。这句话永远都是千真万确的。权威是由时间和环境决定的，所以，它不可能取决于对它有利的理性，因此只有在历史发展演变的过程中所取得的权威才会被人们承认，即使这种权威只是寓言性地表明了真理。这种形式的真理，由于有权威的支持，首先要求诸于人类本性中的那些形而上学因素，亦即，由于生存的困惑，这种困惑使得他不得不予以注意，因此他需要对这种生存的迷惑进行理论上的解释，这种需要的产生，乃是由于人们意识到，在这种物质世界的背后，存在着一个形而上的世界，它是变化无定的事物的基础，是某种永恒的事物。其次，它还要求诸于意志，求诸于在不断的生存斗争中对于道德生活所怀有的恐惧和期望的情感；对于他们说来，宗教创造了他们可以求救的神灵，从而使他们得到抚慰，并使之战胜疾苦。最后，它要求诸于存在于人们心中的道德意识，并使道德意识得到确认和支持，否则，人们抵抗众多的诱惑时就不易维持自己的道德良知。正是从这个意义上说，宗教为人类无休无止的生命的痛苦提供了永不衰竭的安慰的源泉，这种慰藉终生陪伴着人们，这就是宗教所显示的作用。我们可以把宗教比作牵着瞎子走路的人，瞎子什么也看不见，他所关心的只是目的地，至于路旁有些什么他全不在意。

费拉勒修斯：这的确是宗教最有力量的地方。如若说宗教是骗子，它便是一个不折不扣的骗子，这是无可否认的事实。这就使得牧师们成为一种介乎予骗子手和道德教师之间的人；他们不敢教导真正的真理，这正如你所作的极恰当的解释那样，甚至他们知道这种情况，知道他们所宣讲的并非事实。真正的哲学是可以万古长青的，而真正的宗教则不可以长存；这里所说的“真正的”一

词，不仅指你所说过的那种修饰的或寓言性的意义，而且还指所有宗教都是真实的，这里的真实性只不过在程度上有所不同罢了。这样，由于幸运与不幸，真诚与虚伪，善与恶，高尚与卑劣，处于无法解脱的混合之中，相互混淆，到处都是鱼目混珠，以至于那至大至高至圣的真理只能和谎言混同在一起，甚至把谎言当作一种对人类更有作用的东西，并从谎言获得自己的力量；作为启示，真理只得依靠谎言来开路。也许这就是道德世界的特有标志吧。但我们不应放弃这一希望，即，人类总会最终成熟起来，达到产生并接受真正的哲学这一高度。纯粹的真理必须简单明了，以便在它以真正的形式出现时也能为所有的人接受，而无需和神话寓言混合在一起，也不需要用宗教的形式来伪装它。

德谟菲利斯：你可没有想到人民愚蠢到了什么样的程度。

费拉勒修斯：我只不过表示了一个无法舍弃的心愿罢了。如果这心愿得以实现，那么形式简单明了的真理就会将宗教从它所长期占据的位置上驱逐出去。一旦宗教实现了它的目的，完成了它的使命，这个时代就会来到：宗教在过去使得人类长期以来一直谨小慎微，这时它将使人类得到解放，而它自己则悄然离去，这便是宗教的最无痛楚的结局。但只要它还存在一天，它便有两张面孔，一张是真理的面孔，一张是谎言的面孔。你是容忍它还是厌恶它，取决于你看到的是哪一张面孔。我们必须把宗教看作是一种必不可少的祸害，它之所以必不可少，乃是因为人类有无数令人悲怜的低能儿，他们不能领悟真理，所以，这就急需有某种能代替真理的东西。

德谟菲利斯：啊，这样的话，人们还以为你们哲学家把真理存放在食品橱里，你们所要做的，只是去把这些真理拿出来而已！

费拉勒修斯：如果我们未能获得真理，那主要应当归咎于宗教无时无处不在给哲学施加压力。人们把幼小的孩童送到牧师们手中，任其摆布，禁锢窒息了他们的基本的思想，以至他们一生中的重大事件都因此而决定下来，这样，不用说要表达和传播真理了，既使去沉思和发现真理也是不可能的。当我翻阅16、17世纪那些堪称最有智慧之人的著作时（尤其当我研究东方人的著作时），我有时会因为发现他们完全被耶稣的思想所麻醉禁锢而感到震惊，人一旦落到这种地步又如何能够思考真正的哲学呢？

德谟菲利斯：但既使真正的哲学被发现，宗教也不会如你所认为的那样从这个世界消失隐退。由于人们之间天生的智力的差异和所受教育的不同，绝不可能有一种形而上学适应于所有的人。人类绝大多数都必需从事繁重的体力劳动，如果整个人类的无止境的需求要得到满足的话，那么他们就不可避免地要从事艰苦的劳动。这不仅使得绝大多数人无暇接受教育、无暇学习和沉思真理，而且由于精神和肉体之间的激烈对抗，人们的智力被过度繁重的体力劳动弄得迟钝衰退，变得愚蠢笨拙、呆滞麻木，以致于除了极为简单的事情外就什么都无法理解了。属于这一范围的人至少占了人类的百分之九十。尽管这样，但人们仍然需要形而上学体系，即说明世界和生存的原因，了解这种原因根源于人类本性的需要，人们需要一个通俗的体系，要通俗，就得兼有许多不成熟的性质。一方面，它既得通俗易懂，另一方面又得有些晦涩甚至有些费解。恰当的令人满意的道德说教必须和它的教条有着紧密的联系，最重要的是，它必须能给人们对于痛苦和死亡的恐惧以永恒的慰藉；这一切的结果便是，它只是在寓言的意义上，而不是在其本来的意义上，是真实的。而且，它还必须得到权威的支持，这种权

威是在漫长的岁月里形成的，而且还要得到广泛的认可，它还要借助于权威的文件，甚至借助于这些文件的言词和腔调。要把多种性质综合起来，那是极其困难的，如果人们想到了这一点，那么他们就不会帮着去削弱宗教的基础；相反，他们会认为，他们攻击的东西乃是人们最神圣的财富。在你对宗教下判断时，你应当永远考虑到大众的注定了的天性，明察大众低下的品格，悉知其道德和智能。说起来真是令人难以置信，一方面大众的低劣到了无以复加的地步，另一方面，真理的火花却总是那么顽强地在最粗俗的古怪传说的掩盖下，在荒唐怪诞的宗教仪式的掩盖下闪烁着微光，那光亮紧紧依随着它们，就像麝香一样，一旦接触到任何东西，其香味就附着上去永不消散。为了说明这一点，请想一想《奥义书》中的博大精深的智慧；再看看当今印度仍流行的疯狂的偶像崇拜，以及它的朝圣、行列仪式和庆典活动，或看看圣雅西人那种神经质的荒唐行径，那么，我们就不会否认，在这种反常的荒谬的活动中，存在着某种和我们所提到的那种智慧一致或反映了这种智慧的模糊的东西。为了毫无理性可言的大众，这种智慧只得用荒谬的形式装饰起来。通过这种比较，我们可以发现存在两个极端的人，即，极个别人的智慧和众人的浑沌未化，这两者在道德领域里却有着彼此相关的内容。所有的人都一定知道古拉尔说过的一句格言："卑劣粗俗之人看起来像人，但我却从没有看到过与他们完全相同的人。"受过教育的人对宗教的看法是有保留的；学识渊博、具有沉思精神的人会悄悄地用宗教取代哲学。而且也没有一种适应于一切人的哲学；一种形而上学体系总是借助于与之密切相关的法律，拉拢那些其学识和智能与之最为相当的公众。因此，总是有两种形而上学并存着，一种是学派里受过教育的众多成员所具有的低

级形而上学，一种是为极少数人类精英所具有的高级形而上学。例如，康德的学说原本高尚精深，但一降到学派的水平，就被弗里斯、克鲁格和沙拉特这样的角色给毁了。歌德有句名言："一味难调众人之口"。由于人们相互之间在本性和修养上存在着无法度量的悬殊，那么宗教启示中的纯粹信仰和纯粹的哲学，就可以满足两个极端的人，而信仰和哲学结合起来就可以适应中间层次的人。

费拉勒修斯：你的观点提醒我严肃认真地思考刚才所说到的古人的"玄义"。古人们的主要目的就是为了补救人们因智力和修养的差距而导致的不幸。首先，他们从那些根本无法接受纯真理的大众之中，挑选出一些对真理有一定程度理解的人，再从这些人中间，选择出一些能掌握和理解更多真理的人，就这样一直到能制造玄义者。与不同级别的人们相适应，有着由浅入深的各种玄义。这种安排正是鉴于人类理智不平等而进行的。

德谟菲利斯：在某种范围内，我们的小学、中学和高级中学的教育就是和传播各种程度不同的玄义相适应的。

费拉勒修斯：但那只是以一种极近似的方法传播而已。现在只是在写到较高级知识的问题时才使用拉丁文，但自从这种情况中断以后，所有的玄义都被人们亵渎了。

德谟菲利斯：但我想提请你注意，你更应当从实践的角度而不是从理论的角度来看待宗教。人格化的形而上学可能是宗教的敌人，但是同样人格化的道德说教却是宗教的朋友。也许所有宗教里的形而上学因素都是错误的，但其中的道德因素则是真实的。这可以从所有宗教在形而上学方面都不一致，而在道德方面都同一得知。

费拉勒修斯：你这不是举例说明逻辑学中"错误的前提可以得

出正确的结论”这条定律吗？

德谟菲利斯：那就让我把你带到你的结论上去吧：我要请你注意，宗教有两个方面。从理智的方面，从理论的方面来看，宗教站不住脚，但另一方面，从道德的角度来看，对于一群虽然天生禀赋了理性，但同时既和类人猿具有血亲关系又和猛虎有亲缘关系的动物来说，宗教却证明了自己是唯一能引导他们、控制他们、平息他们的手段。同时，宗教还充分满足了他们微弱的形而上学需要。我以为，你似乎并没有意识到，在你们这些学识渊博，聪慧明智且善于思索的人和那些牛马一样劳累的人之间的悬殊，简直有如天壤之别，这些人愚笨、呆滞、感觉迟钝，对于生存的焦虑永远控制着他们的思想，使他们根本不可能考虑别的东西；他们几乎超限度地使用自己肉体的力量，以至其神经的功能降低到极差的程度。对于这种人，必须有一些可以触摸的东西，像美丽的神话寓言之类，能渗透到他们那只会因图画和寓言而欢悦起来的粗糙大脑中去，以使他们在泥泞、坎坷、荆棘满布的生活道路上有所寄托。深刻的解说和细致的辨别对于他们都是劳而无益的浪费。如若你以这种眼光来看宗教，并意识到它的主要目的乃是实践意义方面的，理性的目的则只属于次要的位置，你就会对宗教怀有最高的敬意。

费拉勒修斯：这种敬意最终靠的是“为达正当目的不择手段”这一原则。我可不想就此妥协。宗教也许是一种驯服那些邪恶迟钝、性情恶劣的两足动物的最好工具。但在信奉真理的人看来，所有的谬误，无论其目的是多么虔诚善良，都该受到谴责。用欺骗和谎言来教导德性不也太离奇了吗？我宣誓捍卫的是真理的旗帜，无论在何处，无论成功与否，我都将效忠于它并为着光明和真理而

战！如果我站在错误的一面看宗教的话——

德谟菲利斯：你不会的。宗教并不是欺骗：它是真实的，是至关重要的真理。我已经说过，宗教的教义是那么崇高，以至没有一种媒介的帮助，大众就无法理解它；因为宗教的光芒会刺盲平庸之辈的双眼，它必须穿上寓言的外衣，实际上被传授的，并不是本来意义上的真理自身，而只是就包含在宗教中的崇高意义来说是真实的东西。这样来理解的话，宗教便是真理了。

费拉勒修斯：如果只从隐喻的意义上说宗教是真理的话，那就没有什么好说的了。但争论的关键是，在严格意义上说，宗教就是十足的真理，这就是欺骗了。信奉真理的人们坚持反对的也就是这一点。

德谟菲利斯：这种欺骗是必须的。如果宗教承认它的教义只具有寓言性的真实性，不就等于宣布自已无效了吗？这样的苛求将破坏宗教对人类心灵和道德的无法估量的影响。放弃你那迂腐固执的苛求吧，看看宗教在实践领域所取得的巨大成就，看看它对美德和善的发扬，对行为的引导，以及它给予那些在生死之间痛苦挣扎的人们的支持和慰藉。你难道忍心用那些吹毛求疵的理论来辱没甚至强夺去在众人看来是无尽的安慰与宁静之源泉的东西吗？劳苦的众生多么需要它，他们比我们这方面的需要多得多。仅仅因为这一点，宗教就不该受到攻击。

费拉勒修斯：用这套理由你完全可以在路德反对出售免罪符的时候就把他赶下台。一个人从免罪符那里可以得到多少安慰，还有别的什么能比免罪符更可以使一个人心灵完全平静呢？在临死前一刻，只要他抓着一袋免罪符，他便会安然离开人世，深信他带有足够走遍九重天堂的通行证。这块安慰和平静的园地又有何

用呢？它不是时刻被悬着的荒谬的达摩克里斯之剑威胁着吗？亲爱的先生，只有真理才是唯一可靠的，真理是坚不可摧，可以信赖的；只有真理是坚实的安慰，它就像永不会被磨灭的钻石。

德谟菲利斯：你说得不错，如果真理就装在你的口袋里，只要有人请求便可以随时拿出来使我们受惠的话。可是你所有的一切不过是些形而上的条条款款，除了令人头痛外，它们什么也决定不了。在你要取消某样东西之前，你必须有另一样更好的东西来代替它。

费拉勒修斯：你总是这种调子——一个人要免于错误便应该给予而不是取消；知道了什么是荒谬的也就是得到了真理。错误总是有害的，谁对它姑息养奸谁迟早要为其所害。停止欺骗人民，承认对自己不知道的事情无知，让每个人自己形成自己的信仰吧。也许这样事情还不致于变得太坏，尤其是当人们能够相互磨去彼此的棱角，纠正各自的错误时更是如此。各种观点并存便能形成宽容之风，那些有学识有能力的人便可以钻研哲学，甚至以他们个人的人格推动哲学历史的发展。

德谟菲利斯：那真是一件好事！整个国家都是些半瓶醋的玄学家，大家相互之间纠缠不清，最终大打出手！

费拉勒修斯：行了，行了，不时的几次打斗最多不过是给生活加进些调味品；教士的统治，掠夺民众，迫害异教徒，宗教裁判所，十字军东征，宗教战争，使徒巴多罗买的大屠杀——和这一切比较起来，打斗不过是不足挂齿的小小过错罢了。这些就是从外部强加给通俗形而上学的结果。因此，我深信这句古老的谚语：蓟丛里不可能长出葡萄，谎言里找不到美德。

德谟菲利斯：我重复过多少次了，宗教绝不是一派谎言。宗教

本身就是真理，只不过穿上了神话、寓言的外衣而已。在你刚才说到每一个人都可以创立自己的宗教时，我就想说，像那样的特殊神祇论是完全违背人的本性的，因此它将破坏整个社会秩序。人是形而上的动物，即他有构想形而上学的需求，因此，人首先是从形而上学的意义上去思索人生，并且希望一切事物都和这种思想符合一致。虽然形而上学的教条流传万千，反复无常，但其基本原理的一致却是主要的，这一点听起来真是极为奇怪。因为一切真诚而持久的联合只有在那些对这些问题具有同样观点的人之间才有可能形成。结果决定两个民族之间相似点或差别的主要因素不是政府，甚至也不是语言，而是宗教；因此，社会的组织形成国家，只有建立在一种被普遍接受的形而上学体系上才是坚实可靠的。当然，那只能是一种大众化的体系，即宗教，它不仅成为国家必不可少的组成部分，民族公共生活方式必不可少的组成部分，也是所有个人神圣活动不可缺少的部分。古印度人、波斯人、埃及人、犹太人、希腊人以及罗马人都是如此；现在信奉婆罗门教，佛教和伊斯兰教的国家还依然如此。中国有三种信仰——其中流传最广的佛教并不受到国家保护，有这样一种说法在中国是众所周知并且常常被贯彻的，即"三教合流"。——这就是说，三者在本质上是一致的，皇帝同时认可三者。而欧洲是一个基督教徒的联邦：基督教是每个成员国的基础，也是它们共同的盟约。正是这个原因，土耳其虽然在地理位置上属于欧洲，实际上却不被看作是欧洲国家。欧洲的国王们以"君权神授"维护自己的地位，而教皇则是上帝的代理人。教皇的权力至高无上，而且他总是希望其余世俗的王权都是从他那里世袭而来的。同样，大主教和主教们同时还拥有世俗的权利，在英格兰他们甚至还在上议院拥有席位和表决权。新教

的国王们同时又都是教会的领袖，几年前的英国，占据这一位置的是个十八岁的女孩。宗教改革因为对教皇的憎恶席卷了整个欧洲，并将欧洲的社会组织砸得稀烂，其中德国联邦的瓦解，尤其在很大程度上要归咎于共同宗教信仰的毁灭。这个名存实亡的联邦不久又以一些虚伪的纯属政治性的手腕组织起来。你知道，一种共同的信仰与每个国家的社会秩序和政体具有多么紧密的联系。无论在哪里，宗教信仰都是法律和政体的支柱，因而是社会结构的基石。如果政府的权力和统治者的尊严里没有宗教的成份，社会结构根本无法形成。

费拉勒修斯：是的，国王们没有别的办法，就把上帝当作怪物，来吓唬临睡前的长大成人了的小孩，所以他们才如此器重上帝。真是妙极了。我顺便建议统治者们认真注意一下《撒母尔记》第一卷的第十五章，每年阅读两回，这样他们也许会经常不断地想起以神坛支撑着王位意味着什么。另外，由于火刑柱，即神学家们的最后手段，已经过时，这一统治工具便已失效。如你所知，宗教像萤火虫一样，只有在黑暗中才能发光。大量的无知便是宗教产生的条件，愚民是宗教生存的土壤。然而一旦天文学、自然科学、地质学、历史学以及关于各个国家和民族的知识的霞光普照大地，并且哲学也有说话的机会，一切建立在所谓奇迹、启示基础之上的信仰就会消失；哲学就会取而代之。在欧洲，15 世纪末文艺复兴时所出现的柏拉图主义就是科学和知识发出的曙光，到 16、17 世纪，科学知识有如中天之日，结出了累累硕果，驱散了中世纪的迷雾。教会和信仰因此被迫隐退，所以，到了 18 世纪，英国和法国的哲学家们可以各抒己见，采取直接对立的观点，最后在腓特烈大帝统治下，康德出现了，他把从前宗教所享有的哲学支柱从宗教信仰中撤

走了。康德解放了神学的侍女，并以德国人的彻底性和耐心击中了问题的要害，赋予了哲学一种热诚而不是琐碎的调子。结果导致基督教在19世纪的没落，人们对于基督教的虔诚信仰几乎完全崩溃。我们看到它在为了存在而挣扎着，那些焦虑彷徨的国王们则极力想用种种虚伪的手段扶持它，就像医生用麻药去拯救一个垂死的病人一样。孔德在《人类精神进步史概论》中有一段话仿佛是专对我们这个时代发出的警告："哲学家们和伟人们所表现出来的宗教热忱，只不过是某种政治热情罢了；所有自诩对人民或许有益的宗教只能期望或多或少延续这种极度的情绪。"从我上述的一系列事实中，你可以看到信仰和知识的关系就像天平的两个托盘，一个升起，另一个就下落。这架天平是如此的灵敏，哪怕瞬息的变化也能显示出来。比如在本世纪初，由于以波拿巴为首的法国强盗们的骚扰侵犯，这就必然要花费极大精力驱赶、惩罚他们，而暂时忽略了发展科学，所以知识的发展比平常慢了，教会势力便立刻抬头，信仰开始显出新的活力。的确，抓住这一时机，以宗教的本性来说，这一切当然是比较理想的了。然而在随后三十多年里，和平、足够的闲暇和繁荣促进了科学的迅速发展和知识的广泛传播，结果便导致了我刚才提到的——宗教致命而可怕的没落。也许人们常常预言的那个时期就要来到，即宗教将要告别欧洲人，这就如同一个长大了的孩童告别其保姆一样；这个孩子现在该由一位导师来教导了。这是因为那些以权威、奇迹和启示为基础而建立起来的宗教教义显然只适于人类的孩童时期。把人类在地球上度过的岁月——自然的、历史的都算上，也不超过一个六十岁老人年龄的数百倍，所有的人都会同意人类目前正处于最初的孩童阶段。

德谟菲利斯：在预言基督教的没落时不必过分高兴，我真希望

你能够想一想欧洲人本该对它感激不尽的，它从东方的老家，跨越了巨大的空间来到欧洲，使欧洲人受益无穷。欧洲人从基督教里接收了一些全新的观念，譬如这一基本真理：生活不是自在的目的，我们生存的真正目的是超越于生活之外的。古希腊和罗马人把存在的目的完全寄托在现实的生活里，因而在这种意义上，他们都可被称为盲目的未化之人。从这种生活观来看，他们的全部德性都可以归结到对社会有益，有实效的东西。亚里士多德就极天真地说过：对别人最有用的美德，必定是最伟大的美德。因此，古代人认为爱国主义是最高的美德，然而这是大大值得怀疑的，因为爱国主义的主要因素乃是狭隘、偏执、虚荣及某种高贵的自私自利。在我刚才所引用的那段话里，亚里士多德列举了所有的美德以便逐一讨论它们。它们是：公正、勇敢、节制、高尚、大度、自由、慷慨、善良情感和智慧。它们完全不同于基督教的美德。柏拉图，这位在基督教之前的古人中最讲究超验的哲学家，除了公正以外，竟不知还有其他更高的美德。因此缘故，他无条件地推崇它。其余的美德导致幸福的生活，公正则是所有美德的目标，而道德行为是达到目标的路径。基督教使欧洲人免于自身的这种浮浅和粗俗，而认定每天的存在都是虚妄不实的，——

汝须注视苍天，径直仰观星辰。

因而基督教宣扬的就不仅是公正，还有博爱，怜悯，慈善行为，宽恕，爱你的敌人，忍耐，谦卑，顺从，忠实和希望。它甚至进一步告诫人们，世界是邪恶的，需要我们拯救。基督教规劝人们鄙视现世，否定自身，保持贞洁，放弃个人意志，亦即避开生活及其一切虚幻的欢愉。它教人根治痛苦的良方：刑具乃是基督教的标志。我完全承认，这种热忱，这种唯一正确的人生观在数千年前就以别的

形式在亚洲流行，现在仍然如此，但这与基督教完全不相干。这种观点对于欧洲人来说是一种全新而伟大的启示。因为大家都知道，欧洲的居民有些就是亚洲人构成的，亚洲的一些民族远离家乡，漫游到欧洲定居下来。在漫游中，他们遗忘了故乡原来的宗教，同时便也丢了那种正确的人生观；在新的天空下，他们又形成了自己极其粗糙的宗教。例如，对奥丁的崇拜，古代克尔特人和希腊人的宗教，其形而上学的内容少得可怜，而且极其偏狭。与此同时，古希腊人又发展了一种特殊的、可谓本能的美感，在地球上还从未有过哪个民族像他们一样有如此出色、细腻准确的美感，以致于他们诗人嘴里吟唱的，艺术家手里把弄的神话都具有异常优美动人、令人欣悦的形式。但生活真正的深刻的含意却被古希腊人和罗马人忽略了。他们就像一些已经成熟的孩子一样生活着，直到基督教到来之后，他们才被提醒去看生存中严肃的一面。

费拉勒修斯：要看清其后果，只要比较一下中世纪和古代的情形就可以了，就拿伯利克里时代与 14 世纪相比较吧，你几乎难以相信你要比较的是同一人类。在伯利克里时代，人性得到充分发展，存在着良好的风尚，贤明的法律，廉正精干的官吏，井然有序且合乎理性的自由，以及各种艺术，包括诗歌和哲学都达到了炉火纯青、日臻完善的程度；那时做出的几千年后仍无与伦比的艺术品，仿佛是超人的杰作，我们至今无法模仿；生活因高尚的友谊而光彩艳丽，就像色诺芬在《华宴》中所描绘的那样。我们再看看另外一番景像，在教会奴役着所有大脑的时代，宗教摧残着所有人的肉体，以便骑士和牧师们把生活的全部重负都压在牛马一般的平民百姓——第三等级身上。封建思想和狂热的盲目信仰混合在一起，人们愚昧无知，思想枯竭衰亡，紧跟着的是不断的偏执的教义

分歧，宗教战争，十字军东征，宗教刑罚和宗教迫害；作为一种社团，骑士制度迂腐荒诞，它们虚伪之极的体系、低级的迷信以及对妇女们不自然的尊重，简直就是未开化而且愚昧。男子的殷勤便是那种尊重女性的残余，其目的实际是为了讨好骄傲的女性；它一直是亚洲人的笑料，而且希腊人也会为之捧腹。在中世纪的黄金时代，骑士行为发展成一种有规矩的变着法子为女人效劳的活动，它强调英雄主义业绩，如夸夸其谈的游吟诗人的歌吟，等等。那些不乏聪明的无聊的插科打诨主要盛行于法国；在庸俗而又懒散的德国人中间，骑士们都是以酗酒和偷窃著称的，他们善于痛饮，长于抢夺财宝来充实自己的城堡，不过，德国宫廷中也不乏平淡的情歌。是什么引起了这么剧烈的变化呢？这就是移民和基督教。

德谟菲利斯：谢谢你提醒了我。移民确实是罪恶之源，可基督教却正是横在他们面前的堤坝。那如潮水般拥来的移民主要是由基督教控制驯服的。那些野蛮人必须首先学会跪拜、尊敬和服从，随后才有可能变得文明。爱尔兰的圣巴特里克和德国的撒克逊人威利弗雷德，以及一位天才的旅馆老板巴尼菲斯便是这样做的。最后一次亚洲人向欧洲的迁徙，是由阿提拉、成吉思汗和帖木儿带领的毫无结果的迁移，然后喜剧性地又来了吉普赛人——正是这些迁移，荡涤了古代人的人性。基督教正是人们抵抗野蛮人的原则；就如后来在整个中世纪，是教会的教士统治给那些野蛮未化的暴力头子——国王和骑士建立了一道最必须的藩篱：基督教粉碎了那洪水中的大浮冰。然而基督教的首要目的甚至不是使生活令人愉快或使我们过得更好。它的眼光穿透了时间的界限，超越了短暂飞逝的梦幻，引导我们达到永恒的幸福。基督教的目的乃是最崇高的伦理道德；一直到基督教在欧洲诞生以前，欧洲人都不知

道这一层意义；我刚才把古人的道德、宗教与基督时代的宗教并列比较时就已向你说明了这一些。

费拉勒修斯：仅从理论上考虑，你是无懈可击的，但让我们瞧瞧事实吧！基督教时代有多少人被严刑拷打折磨至死，又有多少人被烧死在火刑柱上——比起这些来，古代世界绝没有中世纪那样残酷；而且，古人们是那样的坚持不懈伸张正义，为国献身，表现出各式的宽宏大度和真正的男子汉气概，直到今天他们的思想及行为仍然是人性的榜样。基督教的硕果是宗教战争、大屠杀、十字军东征、宗教法庭、灭绝美洲土著和贩卖非洲奴隶；在古代，类似的事情一件也没有过，甚至也没有什么可以与这些相比；至于古代的奴隶，他们是得到满足的阶层，忠实热忱地为其主人服务；他们和蔗糖种植园里悲惨的黑奴完全不同，就像两者肤色各异一样。对黑人的奴役简直是对人性的辱没。我们非难古人某些不足道的道德过失，可谁又敢肯定今天就没有相同的过失呢？尽管表面上也许看不见了，但比起前面提到的基督教所犯的滔天大罪来，古人的过失不过是鸡毛蒜皮罢了。全面考虑之后，你还能坚持说人类的道德确实已被基督教教化得更好了吗？

德谟菲利斯：如果基督教教义中的净化和真理与所有地方的后果都不一致，那也许是因为它的教义对于人类来讲太过高尚，太过深奥，以致于它的目标高不可攀。而其他异教的教义，如穆罕默德的教义却极易被人们接受。崇高庄严的万物总是最容易被人滥用和欺世盗名。因此那些崇高的教义便常常成了一些穷凶极恶的行径和不可饶恕的罪过之借口。古代风尚及其艺术、科学的衰败应该归咎于外族野蛮人的侵害。侵害的必然结果是无知和野蛮掌握了权力，暴力和无赖建立了自己的统治，骑士和教士压榨着

人民。当然部分原因也是由于新的宗教将永恒而非现世的幸福作为人们期望的目标，它教导人们与其知识渊博，不如心地纯朴，并且怀疑一切世俗的欢乐。现在艺术和科学促进了世俗的快乐，但是只有在它们为宗教服务时，它们才会升华，并达到一种完美的境界。

费拉勒修斯：那只能就极其狭窄的范围来说，科学是怀疑的伴侣，正因为如此，科学才受到了控制，而另一方面，可爱的无知作为信仰存在所必需的因素，却被精心地培养起来。

德谟菲利斯：可是人类在基督史前，由古人在其著作中所保存起来的知识财富，却是由教士僧侣，尤其是那些在修道院中的人们从毁灭中抢救出来。如果基督教在其他民族大迁移之前没有及时产生的话，它们的情况将会怎么样呢?

费拉勒修斯：以最冷静的公正态度、不带偏见地仔细准确地权衡宗教的利弊，这种研究真是太有价值了。当然，要这样做，仅仅我们两人的评价是不管用的，还须有大量的历史知识和心理的记录。各研究院可以拿它作为悬赏论文的题目。

德谟菲利斯：他们最好别这样干。

费拉勒修斯：你这样说真令我吃惊：它会让宗教前景不妙。不过确实有些科学院的学者在征集专题论文加以评选时，私下里以这一点作为得奖的条件：看！最符合他们自己的口味。我们只要让人统计一下，看看每年宗教制止了多少犯罪，有多少犯罪是别的动机制止的，就可以明白宗教是否无所作为。假设有人被他人引诱而欲犯罪，我们可以肯定他脑子里首先考虑的是他因犯罪而要受到的惩罚，以及随后他所会遇到的各种可能，然后他考虑到名誉会因此而受到威胁。如果我没有弄错的话，他会花费许多时

间再三掂量摆在犯罪前面的两道屏障，在这之后他才会考虑宗教这一层。如果他没有了这两重顾忌，仅仅宗教是难以制止他去犯罪的。

德谟菲利斯：我想这是极其经常的事情，尤其是当它的影响波及到我们习惯时，一桩恶劣的行为会立刻令人厌恶。这怎么会不是早期影响的结果呢？比如，一个人，尤其是出生高贵的人，常常为履行自己的诺言而不惜付出一切代价，而这完全是因为他的父亲在他幼年时期便常严肃灌输给他一些观念，诸如做"一个体面的人"，"一个绅士"，一个信守诺言的"骑士"等。

费拉勒修斯：全不是这么回事情，除非真有什么天生的高贵品质。一个人打消了犯罪的念头，也许是因为他的恻隐之心无法承受犯罪后将受到良心责备的痛苦。你不可以将品格中内在的善归结为宗教的结果。它是最纯正的道德动机，正因为如此，它与任何宗教毫无关系。

德谟菲利斯：但这种动机若不采取宗教的形式，几乎对大众没有作用。对于善来说，宗教形式无疑会增加其力量。就算没有什么本性上的基础，单单宗教的动机也是能够制止犯罪的。就大众来说，我们不必为此感到惊奇，当我们看到，甚至受过教育的人也时常受荒谬之极的迷信的影响，并且终生为迷信所左右的时候，就会明白大众更是为这样的一些事情所支配。再说宗教至少具有寓意性真理，而那些迷信，比如星期五不宜干任何事情，拒绝坐在第十三个座位上，信守各种有关运气的预兆等等，简直荒唐透顶。你根本无法想到，大众粗俗的大脑是多么狭隘，那是个一片漆黑的地方，其内心世界邪恶、偏私、刻毒。这样一些占了人类绝大多数的人，必须要加以引导和控制，即使真是由迷信来引导和控制也好，

直到他们能接受更美好、更真实的东西为止。有一个直接说明宗教作用的例子，流传非常普遍，尤其在意大利是人人皆知：一个贼在忏悔牧师的感召下归还了他所偷之物，因为忏悔牧师对他说，他若不把偷来的东西归还原主就不能宽恕他。再想想宣誓的情形吧，宗教的誓言对人是有决定性影响的；也许一个人宣誓时是把自己特意放在某种纯粹道义的位置上，认为自己负有庄严的职责，就像在法国，他们的宗教誓言只是简单的"我宣誓"，还有教友派的教徒们；把"是"或"不是"都严肃地看作是一种誓言；一个人宣誓时也许真的相信他的誓言会影响到他永恒的幸福——这种信仰可能只是想掩盖前一种情绪而已。总而言之，宗教因素是唤醒和召唤人们道德天性的手段。常常有这样的事情发生：一个人可以违背心愿去发错误的誓言，但一旦事情到了紧要关头，他又会拒绝履行错误的誓约，最终是真理和正义赢得了胜利。

费拉勒修斯：然而更常见的情况是，人们发着错误的誓言，真理和正义被践踏，尽管证人对此知道得十分清楚。但是你用誓约作例子来说明宗教所具有的实际作用是无可辩驳的。然而不管你说什么，我都怀疑宗教的作用会超过这一点，试想，假如突然颁布一条公告要废除所有的刑法，可以想像，无论是你还是我都没有勇气在宗教的保护下从这儿走回家去。而相反，若所有的宗教都被宣布虚伪无用，我们只需依靠法律的庇护就能一如既往地生活下去，用不着更多的担忧和小心。我还可以进一步说，宗教经常对一些败坏道德风尚的行为有着决定性的影响，一个人可能会认为对上帝的职责与对人的职责是成反比的。赞美上帝很容易导致轻蔑对人的尊重。所以，我们可以看到，在任何时候，无论在什么国家，绝大多数人都发现通过祈祷来求得通往天国的道路，比起通过有

价值的行动上天堂要容易得多。于是每种宗教很快就宣称信仰、宗教仪式、礼拜等等，比道德行为更符合神的意志，尤其当前者与神职人员的津贴联系起来后，前者就渐渐地被看作是后者的代替物了。庙堂献祭，公众祈祷，修建神龛，在路边立十字架，这些事情很快便成了最值得称道的行为，以致于最严重的犯罪也可以通过这些得到赎罪，要得到救赎，还可以去苦修，向教会的权威屈服，忏悔，朝圣，给庙堂和神职人员捐款，修建修道院等等。结果，神职人员最终似乎成了神和行贿者之间的中间人。如果说事情并未到这种地步，你能否找到一种宗教，它的信徒们并不以祈祷、赞美以及各种各样的捐赠作为道德行为的代替物？在英国，教士们胆大妄为，玩弄权术，将由君士坦丁大帝传入的基督教礼拜天偷偷地与犹太教安息日等同起来，并且滥用其名称，为的是使耶和华对安息日的命令（即：全能的上帝在经过六天的辛劳之后，必须在这一天休息，所以这一天乃是一星期的最后一天）对基督教的礼拜天也适用，可实际上基督教的礼拜天是一星期的开始，在这一天，太阳的光华普照万物，人们献祭、欢庆。这种骗人把戏的结果是：一切最轻微的活动，不管是工作还是娱乐，一切的游戏、音乐、手工缝补、阅读世俗的书籍，在星期天都被看作是极大的罪过，是不守安息日、亵渎安息日。一般人必须坚信，就像他们的精神导师灌输给他们的，如果只要他在礼拜天严守神圣的安息日的规矩，如果只要在某一规定的时刻为神提供了服务，亦即，只要有谁一成不变地在星期天到教堂白耗上两个钟点，坐在教堂里听那千篇一律的祈祷，并和大家一齐唱颂，那么他便可以因这些而使他平常偶尔犯下的小小过错得以赦免。那些以人类形式出现的恶魔，北美自由国土（该称之为奴隶国土）上的奴隶所有者和奴隶贩子，通常都是正统虔诚

的圣公会教徒，他们就认为在星期天工作是不可饶恕的罪过，并且还坚信他们只要按期去教堂，便有希望获得永恒的幸福。这与其说具有道德感化的力量，不如说更具有败坏道德的力量。宗教，尤其是基督教和伊斯兰教在世界上所犯下的滔天大罪，那必须要从道德上花费多大的影响才能予以纠正啊！想想那些狂热盲信，无休无止的宗教迫害、宗教战争、血腥的狂暴——古人们是绝对想不到的！想想十字军东征，那场延续了二百年之久的不可饶恕的大屠杀，这场战争的口号是："这是上帝的意志"，而其结果却是为传扬爱与忍耐的人掘墓！想想在西班牙对摩尔人和犹太人惨无人道的驱逐和灭绝；想想大规模的流血、宗教审判、针对异教徒的宗教法庭，穆斯林对三大洲血腥残暴的统治和基督徒在美洲对土著的大规模屠杀——古巴无一土著幸存。据拉斯卡斯记载，基督徒在40年的时间里屠杀了一千二百万人，当然，是以神圣崇高的上帝名义，是为了传播上帝的福音，因为基督教徒以外的一切简直不能被看作是人类！以前我就谈论过这些事情，但当我们现在听到《天国新闻》[①]杂志上的消息，我们应该不厌其烦地想一想过去的事情。首先，我们不能忘记的是印度，这个人类文明的摇篮，或者至少可以说成是哺育过我们的一个部分，先是伊斯兰教，然后是基督教，相继狂暴地反对人类最早的宗教信仰。在记忆中的万恶的伽色林王朝，从马木德一直到奥容·塞伯，那杀戮手足同胞的人，他们捣毁神庙，砸碎神像，以及一系列可悲邪恶的野蛮行径，足以证明穆斯林一神教的暴劣。后来葡萄牙的基督教徒又狂热地模仿穆斯林，在果阿大毁寺庙，设立宗教法庭，对异教徒大施火刑。我们不

---

① 《天国新闻》，一种教会报纸，上述消息刊登在1856年的第40期上。——原注

能忘记，上帝的选民们，根据耶和华的明确指令，从他们忠诚可靠的老朋友埃及人那里偷去了本是借给他们的金银器皿，以杀人犯摩西为首，在“希望之乡”[1]又杀又抢，从其真正的主人手中把它夺了过来，后来，又受耶和华再次的明确指令，毫无恻隐之心地屠杀当地居民，包括妇女儿童以及所有的人。而原因仅仅只是因为他们没有被宗教净化，不懂得耶和华，这便可以成为任何人罪大恶极的有力证据。由于同样的缘故，在很久以前，臭名昭著的教派创史人雅各，以其无耻的行径和他的选民们一起反对哈默，这位沙勒姆的国王和他的人民一起据传遭到了灭顶之灾，因为他们都是异教徒（《创世记》第三十卷，第十八章）。穆斯林反基督徒和印度教徒，基督徒又迫害印度教徒和穆斯林，还有美洲土著、黑人、犹太人、异教徒，等等。某一种宗教的信徒放纵自己，对异教徒无恶不作，横加迫害，这实在是宗教最可恶的一面。

也许我牵涉到所有的宗教有些过分。那么为了明辨真伪，我必须强调一下，那些狂热的以宗教名义所犯下的滔天罪行，只该归到一神教信徒的头上，也就是犹太教和它的两个分支——基督教和伊斯兰教。我们从未听说印度教和佛教有过这样的暴行。尽管常识告诉我们，佛教在大约公元5世纪的时候，从它在印度半岛最南端的老家被婆罗门教赶走了，后来又在亚洲其余各国传播开来，但据我了解，在这整个过程中，没有任何关于暴行或战争的确切记录。

当然，这也许是由于亚洲国家的历史被含糊不清的东西所笼

---

① 在《圣经》里，上帝赐给亚伯拉罕的一块地方叫“迦南”，即“希望之乡”。——译注

罩，但亚洲的特点确实极其温和，加上反复强调对众生的忍让，婆罗门教因为其种姓制度不容许改变自己的宗教，并且，他们的信徒并不会因为大施血腥暴行或别的凶残事情而有罪。斯彭斯·哈代在他出色的著作《东方君主制》一书中，赞扬佛教徒超凡的宽容性，并进一步证实了在佛教的历史记载中，宗教迫害的例子比任何别的宗教都少。

事实上只有一神教在本性上是没有宽容精神的；唯一的神乃是生性妒嫉的神，它不能容忍任何别的神存在。相反，多神教的神本性上都是宽宏大量的神，他们自己存在也让别的神存在；作为同一宗教的神，他们容忍的主要对象就是自己的同僚们。后来这种宽容还惠顾到异邦的神，异邦的神不仅受到礼遇，甚至在某些场合还享受着平等的权利。罗马人就很情愿承认并尊重弗里吉亚人、埃及人和其他国家的神。因此只有一神教才会制造大规模的宗教战争、宗教迫害、焚烧异教徒、砸神像、毁印度神庙、推倒埃及的迎着太阳耸立了三千年之久的巨人像，等等，而所有这一切仅仅只是因为一个爱妒嫉的神说：不许你们雕塑任何偶像。

还是言归正传吧。你坚信人类对形而上学有着强烈的需求，这无疑是正确的，但我想宗教并不能满足这种需求。不管怎样，我们已经看到了对于道德的发展，宗教是利少弊多的，尤其当宗教成堆的酷行被暴露在光天化日之下时，这一点就更加清楚了。当然，如果考虑到宗教对王权的用处，那又该另当别论了；因为在"以上帝的名义"得到这一切的地方，王位和神坛是紧密联系在一起的，那些热爱自己的御座和家庭的聪明国王总是作为宗教信徒的典范而领导他的臣民。马基雅维利在他的著作《君主论》中的第十八章中甚至极其热忱地向国王们推荐宗教。此外，也许有人会说天启

教有利于哲学，这就像“君权神授”对“君权民授”有帮助一样，所以，前两个关系并列的词，就在本性上结成了一个联盟。

德谟菲利斯：请不要这样说。你简直是和暴民政治及无政府主义一个鼻孔出气了，它们乃是一切法律秩序和文明以及人性的大敌。

费拉勒修斯：没错，这仅仅是我的诡辩术之一，雄辩大师称之为佯攻。我收回这一点吧。但是要明白，争论有时候是如何会把一个正直的人变得偏执、刻毒的，让我们停止争论吧。

德谟菲利斯：真是遗憾得很，我费了九牛二虎之力但还是无法消除你对于宗教的成见。不过，我向你保证，你说的一切也丝毫不会动摇我对于宗教的价值和必要性的信念。

费拉勒修斯：我完全相信你，因为，正如我们在《胡蒂普拉斯》中读到的：“一个被违心劝服的人，观点丝毫不曾改变。”令我感到宽慰的是，争论总像饮矿泉水一样，只能用实际结果来辨明是非。

德谟菲利斯：但愿结果将对你的论点有利。

费拉勒修斯：很有可能，我可引用一句西班牙谚语——

德谟菲利斯：哪一句？

费拉勒修斯：十字架之后站着魔鬼。

德谟菲利斯：就别再互相嘲讽了。我们不如都承认宗教像罗马的门神雅努斯，或者不如说像婆罗门的死神阎摩一样，有着两张面孔，一张友善，一张愠怒，而我们各人只是盯着它的一面罢了。

费拉勒修斯：完全正确，老朋友。

二、略论泛神论

一神论与泛神论之间的分歧可以用寓言的形式或戏剧的形式来表现，我们假设有这样两个人，在米兰一家正上演剧目的戏院正厅后座里发生了争执，一个人坚持说他是在著名的吉罗纳莫木偶剧院里欣赏提线木偶剧，台上活动的都是导演一手操纵指挥的木偶。“噢，你大错而特错了，”另一个人说：“我们是在阶梯剧院，台上是舞台监督和他的演员们，他们和你眼前的人一样是真的，诗人自己也扮演了一个角色呢。”

我反对泛神论的主要原因是它什么也没说。把世界叫做“上帝”并不等于解释了世界，这只不过是用与“世界”同义的废话丰富了我们的语言而已。说“世界是上帝”或“上帝是世界”结果都一样。如果从“上帝”入手，把它当作在经验中被给予的事实，上帝就必须要得到解释，于是他们就说“上帝是世界”，在某种程度上说，这不过是用某个一知半解的事物来解释另一未知事物而已，并且这还只是字面上的解释。另一方面，若从实实在在的事物出发，亦即，从“世界”出发，说“世界是上帝”，这显然等于什么也没有说明，或者至少等于是用一种我们更无知的事物来解释另一种无知的事物。

泛神论是以有神论为先决条件的。只有从一神论出发并把它作为某种已熟知的东西，才能够推至神与世界同一的结论；而这样做的目的就是要以一种体面的方式把神赶走。换言之，以世界作

为出发点是不会把神说清楚的，因为“世界”本身就需要解释，而从上帝出发，把上帝作为被给予的事实，由于人们对上帝与什么东西有关一无所知，所以就拿“世界”来代替“上帝”的位置。这就是产生泛神论的根源。如果我们按照世界本来的样子，对“世界”采取一种不偏不倚的观点，那么人们做梦也不会把世界与神等同起来。有这样愚昧的神吗？它竟然不知自得其乐，偏要变作我们这样一个世界，这样一个狭窄、丑陋的世界，变作成千上万生活于焦躁不安、水深火热之中的人——靠着互相倾轧才能维持瞬间的生存，漫无目的地在无涯的苦海中沉浮，忍受着渴望、磨难和死亡的痛苦，像成千上万的黑奴，还有欧洲的三百万纺织工人，他们饥寒交迫，在那潮湿的住所和乏味枯燥的厂房里过着悲惨的生活。对神来说这该是多么消遣啊，它还是趁早换一套生活方式吧。

从一神论到泛神论的转化，被描述成了不起的进步，但若我们仔细认真地审视一下，而不是简单地把它看作是上面提到的那种虚假的否定，就不难发现，它不过是从未经证实的不可想像的东西过渡到绝对荒谬的东西上去而已。因为，不论“上帝”这个概念怎样模糊混淆，怎样松散而无逻辑，总会有两种属性是和上帝形影不离的，即最高的权力和最高的智慧。以为给上帝赋予了这样的品质，上帝便占有了以上所说的地位，那是绝对荒谬的。相反，一神教还只是未被证实罢了，我们难以把这无限的世界看作是一件个体的造物，所以，那独立的存在，上帝，就和我们在动物界的经验中得来的东西有些相似，这还说得过去，还不致于荒谬之极。我们可以想像，那全智全能的上帝是应当能创造出一个充满痛苦的世界来的，尽管我们不知道它为什么要这样做；同时，我们会发现，当人们把至善归之于上帝时，就使得上帝具有了不可思议的智慧的本

性，这是宗教学说可以免于被人指责为荒谬的避难所。而相反，泛神论假设造物主上帝本身就是这充满磨难的世界。只是在这狭小世界上，上帝在每一刹那间都可能随心所欲地死去，这不是太荒唐了吗？说世界是魔鬼倒更合适些，就像《德意志神学》那可敬的作者在这一不朽的著作中所说的："哪里的恶魔和自然合而为一了，哪里的自然就没有被征服，哪里的恶魔的对手也就没有被征服。"

显然，泛神论把上帝的名字给了山沙拉，宣扬涅槃的神秘主义者又把这同样的名字给了天堂。后者所谓涅槃比起他们所了解的有些言过其实；而佛教徒所说的涅槃并不是这样，佛教徒所说的涅槃相对来说只是一种虚无。只有犹太教徒、基督徒和穆斯林才给"上帝"这个词以恰如其分的意义。

现在常能听到这样一句话"世界是自为的目的"，不知道这是泛神论还是宿命论所采取的解释世界的观点，但无论它是哪一种观点，说这句话的人都只是从一种物质观点来看待世界的，忽视了它的道德意义，因为若不把世界当作达到更高目的的手段，就无法设想这种道德意义。以为世界只具有物质的意义而无道德的意义——这简直是那些最不健全的头脑中蹦出来的最不可救药的谬论。

三、论书籍与阅读

无知只有伴随着豪门才会贬低人的身价。穷人为贫困和需要所迫，劳作取代了思想，并占有了知识的地盘。但无知的阔佬，则无异于荒原的野兽，正如我们每天见到的那样，仅仅为着无尽的贪欲而活着，对于能给他们带来极大价值的闲暇与财富，他们不擅使用，因而为人所指。

我们在阅读时，是别人在替我们思想，因为我们不过是在重复他人的思想过程而已。在初学书法时，学童照着老师用铅笔写的字迹摹写。阅读也是一样，在阅读时，大部分思想活动别人已替我们作过了。所以，在紧张的思想活动过后拿起书本，就会使我们感到轻松愉快。阅读时，我们的心灵不过是他人思想活动的场所而已，所以，如若有人成天手不释卷，偶有小歇，便作一些不费脑力的消遣，以求松弛，长此以往，他便会逐渐丧失思维能力，这就像总是骑马的人，有朝一日终会忘了如何走路。有许多学究就是这样，他们书读得愈多，人便变得愈傻。利用一切空闲时间读书而置其他一切于不顾，这甚至比连续性的体力劳动还要麻痹我们的心智，体力劳动至少还可以让人边劳动边思想。始终被外力拉开的弹簧最终会失去其弹性，同样，如若别人的思想不断地压迫着我们的心灵，那么我们的精神便会倍觉劳顿。恰如摄取了过多的营养物质反而会撑坏我们的胃、损伤我们整个身体一样。读书愈多，留存下来的东西便愈少，心灵就会变得像重复书写过多遍的石板一样，横

七竖八，混乱不清。学而不思则无所学，不停阅读而不加思索，则所学肤浅，最后终致淡忘。事实上，精神食粮也同物质的食粮一样，我们能够吸收消化的几乎连五分之一也不到，其余的部分则因蒸发脱水、呼吸等等而消耗掉了。

故此，书中的思想只不过是沙地足迹而已，你看得见一个人所走过的路径，但要知道他一路上看到过什么，你必须看到他的眼睛。

作家们所具有的才华风格，如说理循循善诱，想像奇特丰富，比喻巧妙大胆，措辞简洁优雅、妙语横生，对比令人叹为观止，风格质朴洗练，笔触写尽人间的辛酸苦涩，语言似行云流水，等等，这都不是通过阅读他们的著作便能学到的。但如果我们本来就有这样的能力，我们就可能意识到并唤醒它们。我们可以知道运用这些才能的目的，而且在使用这些才能时我们可以得到提高，并获得足够的勇气，我们可以以作家为榜样，检验我们是否运用得恰当，是否正确地运用了这些才能。当然，要达到这种高度，我们自己必须首先具有这样的才智。阅读唯一能有助于我们形成自己文风的方面，就在于阅读教会了我们如何利用我们天生的才能。所以，要学习如何运用这样的天赋，首先必须得拥有这些天赋，没有天赋，阅读又能教给我们什么呢？除了教给我们一些毫无趣味缺乏生气的矫揉造作的腔调，并把我们变成肤浅的模仿者外，什么也不能教给我们。

不同的地层埋葬着远古时代的许多生物，同样，图书馆书架上汗牛充栋，成排的书籍里藏有大量前人的错误和谬论。同那些死

去的生物一样，这些书籍曾几何时名噪一时，充满了生机，遍布文人雅士的案头，而今天则成了一块块僵硬的化石，只不过还有些精通文字的“古生物学家”欣赏它们罢了。

据希罗多德记载，薛西斯望着他那一望无际的大军，想到百年之后谁也不免作古，不禁潸然泪下。看着那多不计数的新书书目，一想到这么多的书籍不到10年时间，便谁也记不起一本来，人们不也会感慨唏嘘一番吗？

文学恰如人生，无论在哪里，我们都会立刻发现有些不可救药的流氓无赖，就像夏日里的苍蝇，四处污染，到处乱钻。在文学的园地里，无数坏书就像茂盛的野草，吸收谷物的养料，并危害谷物的生长。本来，公众应当把他们的时间、金钱以及注意力花在那些好书和他们崇高的事业上，但现在的情况是，坏书代替了好书。坏书的目的就在于牟取金钱和地位，所以，坏书不仅无用，而且是对人们造成危害的祸根。现在的文学书籍，有十分之九是为了从大众的口袋里捞取几个先令；为了达到这个目的，作者、出版商和评论家们结成同盟，狼狈为奸。

有些作家、雇佣文人以及多产作者，惯用各种恶劣的诡计谋取钱财，他们全然不顾高雅的趣味和时代的真正教养，拿一些时髦的话题引诱幼稚的读者，致使他们习惯于阅读最新式的书，以便他们在所交往的社交圈子里有足够的谈资。这就是那些坏小说的目的。有些一度享有盛名的人物，如斯宾德连（德国小说家——译注）、布尔维·利顿（英国外交官、印度总督、作家——译注）以及尤金·苏（法国作家——译注），就是这样的小说家。有许多读者拿着

那些极其平庸的作品细细品味，只限于阅读那些仅为金钱写作的多如牛毛的作家所写的新书，对于不同时代不同国家的名著只是知道其书名而已，难道还有什么人比这样的读者更惨的吗？各种文学刊物也是一件标新立异的狡诈发明，其目的就是浪费读者的宝贵时光，人们本来可以拿这些时间阅读那些天才的文学作品以增加人们的修养，而不应当拿那些专事粗制滥造的平庸之辈的作品耗费时光。

所以，阅读若能有所自制，乃是一件至关重要的事情。阅读应精选，不要仅仅因为某本书盛极一时而信手拈来，大家广泛传阅的书籍不要去读，如政治性或宗教性的小册子、小说、诗歌等等，这样的书可能受到人们广泛注意，甚至出版后一版再版。我们要知道，为愚人写作的书总会有大量的读者，要仔细地把时间用来阅读那些古今中外的伟大人物的著作，阅读那些站在人类之巅的人们的著作以及享受着不朽声誉的人们的作品。只有这样的著作才会开卷有益。绝不要阅读坏的文学作品，好的文学作品也不要读得太泛。坏书是精神的毒药，会毁灭人的心智。人们总是阅读新的作品，而不阅读流芳百世的杰作，作家们把笔触局限在他们那个时代一些流行观念的狭小范围里，我们的时代在这个泥坑里陷得越来越深了。

任何时代都存在两种并列的作品，两者彼此之间知之甚少，一种真诚实在，一种表面肤浅。前者具有永久性的意味，它们为以科学或诗歌为目的的人们所珍爱，这样的书籍严肃庄重，闲适恬静，但发展极其缓慢，在整个欧洲，一个世纪也几乎出不了 10 来部这样的作品，但这些作品都是永恒的。后一类书籍则为那些靠科学

和诗歌维持生计的人所迷恋，它们在其信徒的喧嚣声和叫喊声中飞速发展，在市场上每年都要卖出数千种。但几年过后，人们不禁要问，这些作品都到哪里去了呢？它们那来得如此短暂然而却异常显赫的光荣又到哪里去了呢？我们可以把这类作品叫做短命的文学，而前一类则是不朽的文学。

就政治史来说，半个世纪便是十分漫长的了，政治家在不断地活动，总会有某些政治事件发生。但在文学史上，半个世纪常常完全是停滞不前的，什么也没发生；当然，那些愚蠢的尝试不能包括在内。50 年前和 50 年后仍然还是老样子。

要解释我所说的意思，我想，可以把人类知识的进展比作行星运行的轨迹。人类每取得一次重大的进步，常常要走许多弯路，这就像托勒密体系中的本轮一样，在本轮中绕行一周后，世界又回到了它以前的出发点。但是，那些促进整个人类沿着其轨道前进的伟大人物，则不会在这些本轮上按部就班地时时随着人类进步。这就说明了身后的名声何以不能得到同时代人仰慕的原因。这样的本轮，我们可以举出的事例就是由费希特和谢林所开始，由黑格尔歪曲并使之登峰造极的哲学。这个本轮偏离了由康德最终给哲学所划定的界限。在后面我还要继续贯彻这个观点。在这样一个时期，我所提到的那些假冒的哲学家以及其他人在他们的本轮中穿行着，现在已经该是他们走到尽头的时候了，那些过去在他们的轨道上运行的人现在应当意识到，他们现在正好走到了从前出发的那一点。

这种情况解释了这一事实的原因，即，每隔 30 年左右，科学、文学、艺术就被宣告破产。时常出现的错误已经达到了这样的程度，仅仅荒谬的重压，就可以使知识的大厦倒塌；与此同时，它们的

对立面正在积蓄力量。随着大厦的倾倒，就会出现相反方面的错误。展示这种阶段性的回复，乃是文学史真正实在的目的。但人们对此少有注意。此外，在相当短的时期里，要收集过去各个世纪的材料是很困难的，但要观察到在同时代实际情况怎样则是极便利的事情。

我想把话题严格局限在上述事例的范围内，我们可以举最近的例子。在德国哲学中，紧随着康德的最辉煌的新世纪的，是一个旨在强迫而不是说理的时代，哲学摈弃了透彻和清晰的特性，力图让人头晕目眩，它们大肆夸张，完全变成了一种晦涩难懂的玩艺。它不再探寻真理，而是大施阴谋诡计。这种时髦的哲学不可能会有任何进展，至少整个学派和它的方法已经完蛋了。黑格尔和他的追随者们尽管厚颜无耻，但也面临着这样一道关隘，因为无论他们如何高谈阔论一些玄而又玄的废话，亦或被人无耻地大吹法螺，或者还是因为这桩美好工作的全部目的是如何的明显，也都无济于事——什么也不能使他们欺世盗名、蒙骗世人的本质不暴露在光天化日之下。由于被人揭了老底，它的身价因此也一落千丈，这样的哲学体系成为人们公开嘲笑的对象。现在，所有贫困的哲学最悲惨的事情莫过因为这样的哲学而受到人们无尽的蔑视，费希特和谢林的哲学体系开了这个先例。康德以后半个世纪的所有哲学都是些不学无术的东西，而德国却自诩要比外国人优越，以为具有哲学的天赋，特别的是，有位英国作家极其辛辣地讽刺他们是“思想家的民族”。

我们再从艺术史来看，以最近一个世纪兴盛起来的雕塑学派为例，它从贝尔尼尼(17 世纪意大利晚期风格主义雕塑家——译者)取得其名，其发展特别在法国得到了长足的进步。这个学派的

理想并不是古代的美，而是平凡的自然。它表现的不是古代艺术的那种质朴明细、华美优雅的特色，而是法国小步舞式的风格。

在文克尔曼的领导下，这种趋向很快就土崩瓦解了，一切又重新回复到古代学派的样子。本世纪头25年的绘画史提供了这方面的例证，当时，艺术只是被当作传达中世纪宗教情感的一种工具和手段，因此艺术的主题只限于基督教的范围；但是，到了那些并无虔诚宗教信仰的画家们手里，他们由于迷惘，便追随弗朗切斯科·弗朗奇亚、彼得罗·佩鲁吉诺、安吉利科·达·菲索尔以及一些其他人，把他们看得比后来真正伟大的巨人们还高。正是出于这种可怕的观点，而且因为在诗歌中类似的目的在同时又尝到了甜头，所以歌德写下了寓言故事《牧师的肖像》。这个学派在获得了一些莫名其妙的名声之后也瓦解了，接下来便又回到了自然学派——这一派宣称，自然本身即包含了各种生活的画面和情景，虽然这种艺术时常在一些粗俗的东西中走了些弯路。

人类精神在文学领域里所取得的进步同样如此，文学史博物馆内所陈列的，大部分都是些畸形的怪物；这些书中被保存得最好的精神只不过是一张猪皮而已，对于少得可怜而且生来具有漂亮外表的生灵，我们完全不必要上那里去寻找。好书现在仍然活着，在这个世界的任何地方我们都可以遇见它们，它们是不朽的，万古长青的。只有它们才能构成我所说的真正的文学。文学史的状况令人可怜，在编辑为我们讲述文学史以前，我们年青时就早从所有受过教育的人那里知道了要讲的一切。

我在这里引用利希滕贝格著作中的一段话（第二卷，第302页），这段话确实值得一读，它是一味治疗阅读文学史时流行的偏执狂的解毒药：“我相信，对科学史太过精通有碍于知识本身的发

展，而这正是我们这个时代所盛行的一个特点。的确，人们在穷根究底这种历史时会感到乐趣，但是，这虽不会使我们精神空虚，却也不需要我们任何的精神能力，因为这历史本身就包含了太多的精神。无论是谁，只要他兴了想穷根究底的念头，那就不可能满足他的心愿，而只会更不知足，并增加他的欲望。一般地说，在这种情况下他会加强他的能力，但他终会发现，再也没有什么比和所谓的文人交往更令人失望的了。在知识的问题上，虽然他知道无数与文学史和文学相关的鸡毛蒜皮的琐事，但他根本没有形成知识，这就像一个人在饥饿时阅读烹调书一样。我相信，所谓的文学史绝不会在有思想的人之中找到市场，因为他们知道自己的价值，意识到真正知识的价值。人们与其拿了解别人是如何运用他们的理性这样的问题来麻烦自己，还不如自己运用自己的理性。最坏的事情是，就如人们将会发现的那样，人们对文学研究的指导性知识了解得愈多，则促进这种知识的能力便愈小。唯一的事情便是以更多地占有知识为荣。这样的人认为，他们拥有比那些真正具有知识的人更高程度的知识。有句话倒真是具有充分的理由：知识从来不会使拥有知识的人感到骄傲。那些因为骄傲而使自己吹破了牛皮的人，他们不能自己亲自扩大自己的知识，而只能埋头于历史的一些黑暗角落，或者只能讲述别人所做过的工作。他们感到骄傲，因为他们认为这种职业使知识兑现了，事实上这种工作主要靠的是一种机械的本性。我可以举例来说明我的意思，但这是一件讨厌的事情。

我希望有人完成一部悲剧性的文学史，说明那些给生育他们的国家和民族带来自豪的作家与艺术家，在生前是怎样受到“礼

遇"的。这部历史应当揭示真与邪、善与恶之间所展开的无尽斗争。这部历史应当告诉人们，几乎所有启迪了人类心智的伟大导师和各种艺术的真正天才都是被折磨至死的，很少有人例外，没有人赏识，没有人同情，没有拥护者；他们生活饥寒交迫，倍受痛苦的煎熬，荣誉、名声、财富反归庸碌无能之辈所有。这种命运和以扫的命运何其相似，当以扫出外守猎，为其父亲搜寻野味时，雅各却穿着他兄弟的衣服假扮起以扫，偷窃父亲的祝福。虽然这样，他们仍然热爱自己的工作，锲而不舍，百折不挠，直到这些人类的导师不能再作辛酸的搏斗；到了他们享有了永恒的桂冠，那时人们便可以这样说：

沉重的盔甲变成了带羽翼的衣裳，
痛苦转瞬即逝，快乐成为永恒。

四、论观相术

人的外表是表现内心的图画，相貌表达并揭示了人的整个性格特征。我们立论的基础就在于此，而这个根据是十分充分的，所以我们由此所作的推论便应是正确稳妥的。我们可以拿这一件事实来作说明：人们总是怀有浓厚的兴趣观看那些大善大恶之人，抑或成就非凡事业之人，如若没有见到这样的人，甚至对于他们的事迹即使道听途说也是好的。所以人们总是来到这些场所，在那里他们盼望着能见到使他们感到愉悦的人。特别在英国，人们正在致力于制作精美夺目的名人画像的印刷技术；画家和雕塑家也不失时机地为名人作画树碑，建立雕像，以供人们瞻仰；最后，摄影术也因为这个缘故而投入这一行列，名人的照片因而最充分地满足了我们的好奇心。而且，这样一件事实也可以作为例证；在个人生活里，人们偶尔遇到一个人，便会对他的相貌作一番评价，试图从外部特征悄悄地判断他们的才智和道德品格。如果像某些愚蠢的家伙所想像的那样，认为人的外表无足轻重，灵魂和肉体完全是两码事，灵魂和肉体的关系就像一个人和他的衣服的关系一样，那么观相术便是一桩毫无意义的事件了。

然而，人的相貌有如象形文字，当然，这种象形文字是可以破译的，而且，这种象形文字的字母表我们已经掌握得相当完备了。事实上，人的相貌比他的嘴还能告诉我们更多丰富有趣的事情，他的相貌概括了他所要说的一切，记录了他的思想和努力。甚至，语

言只能告诉我们一个人的思想,而相貌则传达了自然本身的思想,因此,所有的人虽然并不值得我们与之交谈,但都值得我们去观察。作为自然的单一思想,如若我们去观察所有的个体,那便会产生更大的美,因为那是更高级更一般的自然概念,是一种自然的思想。美所以如此迷人就在于此,美是自然的基本思想,而个体则只是附属的思想,只是一种必然的结果。

人们私下里总是坚持以貌取人的原则,这一原则无疑正确,只是应用起来存在着困难,应用这一原则的能力,部分属于天生,部分来自于经验,谁也不能说在这方面驾轻就熟,即使阅历极深老于世故之人也难免不出差错。尽管如此,无论费加罗会说些什么,相貌不可能欺骗我们,如果我们读到了一些在相貌中原本所没有的内容,那是我们自己骗了自己。

对人的相貌加以解释无疑是一门极其艰深而高超的艺术,我们绝不可能抽象地了解观相术的原则。要成功地观看一个人的相貌,首要的条件是保持纯粹客观的观点,这可不是件容易事。因为即使带有任何轻微的主观色彩,无论是厌恶还是偏爱,或者夹杂着恐怖或希望的因素,甚至即使是我们自己对于观察对象的任何模糊观念,都会使要破译的文字变得混乱不清。只有没有理解语言的人才能真正欣赏语言的发音,因为只要去想着词的含义,我们便不会注意符号本身。同样的道理,只有对陌生人的相貌才会评判正确,而且不是经常遇见这一相貌,对其相貌不太熟悉,也没有和他人作过交谈才能不出偏差。严格地说,只有第一观感才能提供纯客观的评价,而这种客观的评价乃是破译他人性格特征的必备条件。气味只有在刚一接触时才对我们发生作用,酒只有第一杯才能让我们品尝出真正的滋味。同样,只有初次相遇,人的相貌才

能给我们以充分的印象。因此，我们应当特别留心第一印象并慎重地予以解释，假如一个人完全相信自己的观相术，而且又觉得从他人脸上所发现的内容意义重大，那么甚至可以将这些写下来，以后的交往和熟悉会使人忘记这第一印象，但时间总会有一天来证明过去的相面是否正确。

我们不必隐讳这一事实，即第一印象常常是令人厌恶的。绝大多数人的容貌实在太可憎了！只有极少数人相貌俊美、天性善良而且充满了智慧。我相信，任何感觉敏锐的人，在见到一张新面孔时，几乎没有不表现出近乎惊愕的感受的，其原因就在于此，这些不过是由一些令人厌恶的元素组合起来的新奇的嘴脸而已。说实在的，一般而论，那样子真是让人遗憾。有些人脸上打下了深深的烙印，表现出一种粗鄙野蛮的性格，其智力处于一般动物的水平。人们可能十分奇怪，他们在公共场所为什么带着这样一副外表，为什么就不罩上面具见人呢？有的面孔只要瞥上一眼也会令人恶心。所以，有些人由于所享受的特殊地位，使他们能够过着远离凡尘的隐居生活，以免看见陌生的面孔后产生痛苦的感受。从形而上学的角度对这种情况加以解释，根据就在于：人的外表正是根据人的个性来刻画的，人的外形被铸造得和个性相吻合。如果从心理上加以解释，那很容易说服人，试想有人躬身自问，那些除了极少数情况外一生中都无高雅思想，而且行为粗俗自私，对人忌妒刻薄、满怀邪恶欲望的人，又能指望他们能有什么样的相貌呢？人一旦有了这样的思想和欲望，那么岁月的磨砺就会在相貌上留下诸种痕迹，可以说，由于人脸不断地重复表达其思想和欲望的动作，那么随着时间的流逝，这些性格就会在脸上刻下明显的皱纹和斑点。所以，绝大多数人的外表让人一眼望去顿生厌恶惊愕之感，

只有在以后才能渐渐地看着习惯，即，只有在相互熟悉之后，这种印象才会变得麻木迟钝，因而其丑陋便不再对我们发生作用了。

秀美敏捷的外表是岁月刻画的结果，由于脸部无数次飞快地收缩、舒展，便表现出性格特征来，这就是逐渐形成理智聪明的外貌的原因。的确，只是到了晚年才智卓绝的人才有极明显的外貌特征，而在青年时期则还只是稍稍显露出一些迹像。但是，我刚才说到，第一眼看上去就让人感到惊讶的面孔是逐渐形成的，这和前面的观点正好一致，即，只有第一眼才能看到他人脸上真实完整的意义。因为要得到纯粹客观的印象，我们就必须和被观察的人没有任何联系；如若可能，我们尽量不和他们交谈。因为任何形式的会谈都会使我们产生亲切友好的感觉，而一旦相互之间产生了主观感受，那就会对形成客观的观感带来不良影响。由于人都想努力为自己赢得敬重和好感，所以，人一旦发现被人观察，便会马上用各种熟练的手段掩饰自己，变得故作姿态、伪善和阿谀逢迎，以迷惑我们的视听，所以最初所得到的清晰印象便会顷刻之间消失得一干二净。

谚语说，“日久见人心”，其实还不如说“时日愈久愈益受骗”。直到后来某人的恶劣的品行暴露无遗，我们最初的判断终被得到证实，那时我们就会对这种人表示蔑视。也许“进一步了解”并非友好的一类，在这种情况下，我们又能从他身上发现什么呢？有些人所以能够通过较长时间的认识而仍有所发现，原因就在于他给我们的第一印象时刻在警告我们，因此，我们在和他交谈时，不仅他的性格，而且他的教养都完全暴露在我们眼前，不独如此，甚至他的本性，乃至凡人均有的东西都展现出来。他所说的话有四分之三并不属于他自己，而是属于他从其中有所收益的外部来源，所

以，我们听弥诺陶洛斯（希腊神话里人身牛首的怪物——译注）说人话时便会惊讶万分。如果我们再作进一步的认识，他的脸上所有的兽性就会极其明显地表现出来，如果有人对于观相术感觉极其敏锐的话，那么他就应当详细地记录在深交之前就已作出的判断，这种判断是真实可信的。因为人的面孔正是其本质的表现，如果他骗了我们，那不是他的过错，面是我们学艺不精，错在我们自己。人的语言只是他所思想的东西，更主要地常常只是他所学习过的东西，甚至只是他伪装出来的思想。除此面外，我们和他交谈时，或者听他和别人交谈时，我们并没有真正注意他的相貌，我们忽视了本质性的东西，忽视了基本的素材，在交谈时我们感兴趣的是其病征、表情，有时只注意到好的方面。

有位青年被引荐给苏格拉底，请苏格拉底对他的能力作出鉴定，苏格拉底说："请你说话以便我看清你"，他使用"看清"这个词而不说"听见"这个词，他无疑是有道理的。因为只有在交谈时，他的表情，特别是他的眼睛才变得十分活跃，这样，个人的才智和一些其他能力就从外表显露出来了。我们便可以临时看清他的才智处在什么样的水平，这就是苏格拉底的目的。但是，在这种联系中，我们所观察到的，第一，不能包括人的道德品性，这要更深沉些；第二，我们根据他的外表所得到的客观看法，会因说话者放进我们思想中去的主观成份而失去，即使轻微的偏心，如上所说，也会令我们无法进行不偏不倚的观察。从这个观点看来，也许这样说更为恰当些："请不要说话以便我看清你。"

要从观相术上对人的相貌形成纯粹的基本的概念，就必须在他独自一人孤形寡影时加以观察。在社交和会谈时他身上所反映出的并非他自己，他在这种时候的所作所为一般都是对他有益的，

他的行为及其反应都是被动的，但当他独自一人时，他便沉浸在他自己的思想意识里，他自己便得到了充分表现；在这时，对于观相来说，敏锐的目光在一瞥之下便能牢牢地抓住他的整个性格特征。因为他的脸表达了他的全部思想和欲望，表达了他的不可改变的命运以及当他孤独时所具有的意识。

观相术是了解人类知识的一门主要工具，因为人的面孔乃是人们无法施展掩饰才能的地方，要掩饰自己的本来面貌只能限于类似模仿的表情。我在上面说到，只有在被观察者独自一人并完全沉溺于他自己的思想之中，以及在我们和他进行交谈之前，唯有在这种条件下，我们才可能从观相术上看到一个人简单纯粹的相貌，其理由也就在此。一旦交谈便立刻渗人了不自然的因素，他就可能使用他所熟悉的一切骗人伎俩。此外，还有部分原因在于，一旦彼此之间相互接触，即使是最轻微的接触，也会产生某种倾向，由此而迷惑观察者的判断。

就一般的观相术来说，人的才智比人的道德品格容易观察得多。人的才智更为外在，它不仅在人的脸上、表情上可以看出，而且在步态上也可看出，甚至可以说在任何细微的动作上都可以反映出人的才智。我们可以仅仅从人的背部就可以分辨出傻瓜和聪明人。傻瓜麻木迟钝，动作缓慢，所有的姿态都显得愚蠢。聪明勤奋的人也同样地表现出自己的本性。所以，拉布吕耶尔评论说，“无论我们的行为有多么微妙、简单或者不知不觉，我们都不可能隐瞒自己，愚人，无论是来去、坐立，沉默或任何举动都和聪明人完全不同”。爱尔维修认为，寻常之辈具有辨别天才并回避他们的本能。

主要原因就在于，人的大脑愈发达，脑容量愈多，与大脑相联

系的脊柱和神经愈细小，则人的才智便愈高，不仅如此，而且四肢的活动性和柔软性便愈好，因为大脑对四肢的支配最为直接有力。所以，所有的东西愈从属于一个神经中枢，则所有的运动便愈能表现出明确的目的。

与此类似的还有，进化程度愈高的动物，便愈能因伤害了某一部分而被致于死地。例如，无尾两栖类动物，其动作迟缓呆滞，一副懒惰笨重的样子，它们虽然毫无敏捷可言，但它们却具有顽强的生命力，其原因就在于它们的大脑小而脊柱和神经又十分粗壮。步态和手臂的运动主要受大脑的支配；四肢的运动就是从大脑经过脊柱和神经传感而来，运动的任何微小变化都是由大脑经过脊柱的传导而发生的。

意识活动何以使我们产生疲劳，其原因就在于，大脑也有疲劳感，就像大脑有痛苦感一样，意识的活动不会使四肢疲劳，所以意识运动会导致睡眠。

但那些不是由大脑引起的运动则不会产生疲劳感，即我们身体内各器官的无意识活动，如心脏、肺腑的运动，即使连续不断地运动也不会产生疲劳感。思维也同人体器官的运动一样，属于大脑的机能，大脑活动的特性也同样和个人的生理构成是一致的。愚蠢的人活动起来如同木偶，而聪明的人，他的任何关节都富有表现力，显得极其地灵巧。

人的相貌比姿态和运动更能表现才智，脑门的形状及其大小，脸部肌肉的伸缩和变动，特别是眼睛，有的人，其眼如同猪眼，浑噩污浊，黯淡无光，小如鼠目，而天才的双眼炯炯有神，神采飞扬。

有的人虽然感觉敏锐，行为深思熟虑，即使他们是最优秀的一类人，也还是和天才有区别的。前者完全服从于意志，而后者则是

自由的。

所以，可能人们会相信斯夸扎菲克在《彼特拉克传》一书中记载的一则轶事，这个掌故原出于约瑟夫·伯利维乌，他和诗人彼特拉克是同时代人，有一次，彼特拉克和一些高贵的绅士来到维斯孔蒂宫廷，G. 维斯孔蒂对他儿子说（他是在场的唯一孩子，后来成为米兰第一公爵），谁是这里最聪明的人？这个孩子稍稍对人们环视一周后，马上拉着彼特拉克的手，把他带到他父亲跟前，这个选择使得在场的人无不折服，大自然把人高贵的记号如此清楚地刻在了天才的脸上，甚至孩童也能一目了然。

所以，我要劝告明智的国人，若是他们大吹法螺，要鼓吹某位极平庸的人 30 年过后便是一位伟大的天才，就不要选那长得像啤酒店老板模样的人，有位哲学家就具有这么一副长相，大自然在他脸上打下的“凡夫俗子”的烙印是何等地清楚。

但是，对人的才智所作的判断并不适于人的道德品性。分辨人的道德品性要比分辨出人的才智难得多。因为这属于形而上的范围，它要比人的才智深刻了不知多少倍。

道德品性也是和人的生理构成、人的器官有联系的。但理智能力与人体器官或与某一系统的某些部分的联系要更为直接一些。

所以，任何人都会装出一副聪明的样子，寻找机会表现自己的才智，把它作为一种自我满足的东西，但他很少暴露自己的道德品性，绝大多数人甚至有意识地掩饰自己的道德品性；而且，由于大量的实践，使得人们伪装自己的本事愈益高明。与此同时，正如我上面说的，卑劣的思想和毫无价值的努力总会逐渐地在他们脸上，特别是在他们的眼睛里打上深深的烙印，所以，断定一个人绝不可

能写不朽的著作极其容易,但要说他绝不可能犯下滔天罪行那就难了。

五、心理的考察

对一切动物尤其是对人来说，在意志和理智之间需要达成某种一致和均衡，乃是在世界上生存和进步的必要条件。依据自然形成的均衡愈益完美适当，生命的道路便愈益顺利平坦、愈益令人欣悦快乐。即使两者只是大约接近，便足以免于毁灭。所以，所说的这种均衡存在着可以在其中变化的一定界限，然而却得维持这种一致的正确的标准。这个标准就是，理智的目的是启发和引导意志步入正轨，所以激发意志的内在力量、原动力和情感愈强烈，那么与意志相联系的理智就必须愈健全完备，这时，意志的猛烈斗争、情感的迸发，以及情绪的激化并不会使人误入歧途，或者被驱使去鲁莽地做些错误甚至毁灭性的事情；若意志非常强烈而理智过于脆弱，相反的结果便会不可避免地发生。而那些粘液质性格的人，意志极其脆弱呆滞，他们只需少量的理智便可以控制和掌握自己的意志了，天生有自制力的人只需要适度的理智就可以了。如果意志和理智之间的均衡被打破，那么不论是意志强于理智，还是理智胜于意志，都会导致不幸。特别是当理智的力量达到了极端强盛的地步，以致于完全与意志失去了平衡关系时，虽然这是一个真正天才的本质条件，但它由于大大超过了生命的需要和人生的目的，所以这完全是有害的。结果是，在理解客观世界时青年人精力过剩，想像丰富，而又缺乏经验，这就使得他们精神过敏，容易产生一些偏激的念头，有时甚至达到妄想的程度，结果使得性格古

怪、偏执、异想天开。随着年岁的增长，由于经历了各种经验教训，这种心理状态就会慢慢收敛，以致于消失，而天才却永远也不会熟悉这个日常的平庸世界和日常生活的琐事；他绝不会投身于一些平庸琐碎的杂务，他绝不会让自己像那些有道德理智的人一样随波逐流；因此他更易犯些常人们难以理解的错误。一般的心灵以为自己完全领会了自己狭小范围内的观念和世界观，而别人在这个领域不可能比自己理解得更好。他们的智力总是忠实于本能的目的，即更好地为意志服务；为达此目的，智力毫不迟疑地奉献出自己，断然放弃更高的目标。所以，从本质上说天才乃是理智过盛的怪物，而恰恰相反，性情冲动、暴烈又无心智的人，没有头脑的蛮子，则是欠缺理智的怪物。

生存意志是一切生物最深层的核心，这在高等动物，即较聪明的动物中表现得最为明显，因此我们可以极其清晰地从它们身上考察意志的本质。因为在低等动物中，意志的活动不够明显，只具有程度很低的目的性，反之，在高等动物之上的人类具有理性，伴随理性产生了谨慎；因谨慎而有了掩饰的能力，由此给意志的活动蒙上了一层幔纱。人类只是在产生爱和激情时，才会撕开这层面纱，显露出意志。因此，激情一旦被表达出来，总能赢得人们的信任，而不管这是什么样的激情。同样原因，激情成了诗歌的主题和戏剧的理由。我们之所以在狗、猿猴、猫等较低等的动物身上找到乐趣，是因为它们的意志毫无顾忌地表现出来，是它们那完全率真的自我表现方式给了我们诸多的乐趣。

当我们看见那些自由自在的动物悠然地自行其是，觅食、喂雏，与其同类交配时，看见它们总是顺从天性，毫不做作的时候，那

会给我们带来一种多么奇特的快意！我可以高兴地盯着一只黄鼠狼、一只小鹿或牡鹿看上半天，就算只是一只鸡，一只小老鼠或者刺猬也会如此。我们这样乐于观看动物的主要原因，是因为我们喜欢以这种简单化了的形式，来观看自己的本性。世界上唯一会矫揉造作的就是人。其余的一切动物都是真实、诚挚的，从不企图掩盖自己，而是直率地表达自己的情感。

我们干的许多事情，与其说是出于习惯，还不如说是出于我们天生的内在的恒常不变的本性，我们在相似的环境里总是干同样的事，不管是初次还是重复了上百次，都是出自同样的必然性。真正的习惯势力实际根源于人的消极被动的性格，它尽力避免让理智和意志作出新的抉择，所以总让我们干那昨天刚做过的，重复过千百次的事情，并且我们知道这总是能达到目的的。

然而事物的真理隐藏在更深处，因而除上述对问题的初步印象外，还要对其作一些更精确的解释。作机械运动的物体要依赖于惯性的力量，但对于因动机而运动的物体，则依赖于习惯的力量。我们因习惯而发生的行为，实际上并没有什么独立的具体的动机起作用，因此行动时，我们根本用不着思考。那些变成习惯的行为在刚开始的时候是有动机的，但"启动"之后便随即产生了"惯性"，习惯足以使行为继续下去：就像一个物体被推动之后，再也无需动力便能持续运动，直到永恒，只要它不受阻力。动物的情形也一样，驯兽就是把习惯强加于动物。马无需催促就能悠然地拉车，这是开初马拉车时连续鞭笞的结果，根据惯性规律，这些就慢慢地形成永恒的习性了。这一切实际上不仅仅是比喻：它是生存意志的目的性在不同层次上潜在的证明，原因就在于相同的运动规律

具有诸多不同的表现形式。

祝您长命百岁是西班牙人常用的问候语，全世界的人都很爱祝他人长寿。可能人们并非出于对生命的了解而讲出这样的祝福，而是出于对本身最深的天性——生存意志的感知。

人们想留芳千古的愿望——好高骛远的人因此而热衷于沽名钓誉——在我看来就是出于对生命的眷恋。当一个人生存的所有可能性都被否定之后，他仍旧会挣扎着想活下来，就算活得如幻影般虚无也好。

丧友之后，悲哀之所以深深侵蚀我们，是因为我们深知，在每个人身上都有一些不可言传的特殊的东西，是不可替换的。

敌人或对手的死，会使我们长时期地感到惋惜，就像我们为朋友的死而悲叹一样，因为我们由此失去了自己辉煌战绩的见证人。

有时，出人意料的喜讯，可能使人丧命，这是因为幸福与痛苦的产生就在于它们的程度是否与我们的承受能力相称。而相反，对于既有的幸福或稳操胜券的事情，我们却不会有异样的感觉。一切愉悦都具有消除痛苦的本性和作用，而痛苦或不幸则会波及到我们的快乐，直接影响到我们。我们的欲求随着既得的幸福或对所求幸福的把握而渐增，从而加强了进一步获取、进一步期冀的能力。但我们若是屡遭不幸，欲求降到很小的限度，那么便没有享受忽来的喜讯降临之福份了。由于意外的好消息明显加强了它的强烈程度，因此当它全力以赴撞来时，我们的情感就会因遭重击而

碎裂，甚至于丧命。所以宣布重大喜讯的时候必须谨慎，对这一点世人皆知。首先，应该让人有所希冀，然后再向其展示前景以及有关因素，然后才完全公开消息。因为人们预先产生了对好消息的欲望，在情感上留有了足够的空间，因此，喜讯每一部分的效力都会因此而削弱，这样看来，我们对于好运气的胃口其大无比，但用来品尝幸福的嘴却很窄小。上面的论述不适于噩耗。它们很少使人丧命，因为人总是有希望作为补偿的。另外，人们在欢乐时总是忽略恐惧，这是因为我们的天性是倾向希望而非恐惧的，正如我们的眼睛总是转向光明而非黑暗。

对应发生的事物和可能发生的事物的渴求，便是希望，也许没有人能从这种愚昧的心理状态解脱出来，这使得理智几乎难以正确断明这样的可能性：就算仅有千分之一的机会，人们也会认为所期望的事情是很有可能的。由于这个原因，意外的不幸就像致命的一击，同时，永远不会磨灭的希望会因为无休止的折磨，弄得就如同死去了一般。

一个无所希冀的人便无所畏惧，这就是“绝望”。人自然相信他所希望的是真的，因为他希望它，所以相信它。如若个人的命运遭受了多次严酷的打击，人的这种天性就会被泯灭，便会走到一个相反的极端，使他相信，他不希望的事情必然会发生，而他所希望的事情，他相信绝不会发生，这只是因为他对此怀有希望，这就是我们所说的“绝望”。

我们常常错估他人，并不是因为我们的判断发生了错误，而是因为，正如培根所说：一些细微的小事从一开始就不知不觉地使我

们对某人产生了成见或偏心。还有，我们不能坚信自己在他人身上所发现的品质。我们想当然地认为，有些品质的出现是与另一些品质不可分割地联系在一起的，而之所以没有某些品质，则是因为这些品质和另外一些品质水火不容。例如，我们看到某人慷慨，于是便推知其公正，从诚敬的行为推知其忠诚，从谎言推知狡诈，从狡诈推知其偷窃的本质，等等。这样一来就为诸多荒谬的观点敞开了大门，其原因部分是因为人类的本性过于奇特，部分原因是由于我们的观点过于片面。不错，品质构成了一个联系一致的整体，但由于其特性的根源隐藏得如此之深，使我们无法在一件被给予的事件中，从一些个别的事实中得出结论，并指明某些品质是否能够同时存在。

我们常常抱怨这样或那样使自己受到委屈的事情，但对于使我们显得荒唐滑稽的事情却缄口不语，因为在这种情况下，原因会立杆见影地产生出效果。

一个没有实现的希望远不如一件追悔莫及的往事令人伤感，因为人们而对的是无限广阔的未来，而造成既成事实的过去，却不可改变地在人们身后紧闭了大门。

Geduld, patientia[①]，耐性，特别是西班牙语的 Sufrimiento（耐性）一词，与“痛苦”（Suffering）一词密切相关。所以耐性是一种消极被动的状态，和心灵的积极状态正好相反，并且这两种状态是水

① 分别为德语和拉丁语的“耐性”。——译注

火不相容的。耐性是那些迟钝、懒惰、没精打采的人以及女人的天性。但是,由于我们这个世界被弄得极其糟糕,耐性便成了十分有用而且必需的了,它是这个世界糟糕透顶的标志。

对人来说,金钱是一种抽象的幸福,那些不能再具体享受人生幸福的人,便只好费尽心机去谋取钱财。

固执,是因为意志强迫自己占据了理智的位置。

如若你想知道自己对某人的看法如何,只要留心你第一眼看他的来信时的反应就行了。

个人生活的过程以及其中发生的事情,就其真实的意义和联系来说,可以比作一幅粗糙的镶嵌画,你若与它靠得很近,就不可能看清呈现在眼前的画面,也无法领会画面的含义和美。只需稍稍站得远一些,画面上的意义和美感便进入了你的视野。同样,我们也是常常这样来理解我们生命过程中重大事件之间的真正联系的,我们既不是在它们正在发生时也不是在这些事件刚发生不久后来领会这种联系,而只有在经过相当长的时间后才能理解。

这是不是因为我们要扩大想像力的效果?或者说,是否因为只有远隔一段距离才能获得总体的印象?亦或还是因为经验教训使得我们成熟起来了?也许这些都是原因,但这一点是确定无疑的,我们只有在事隔数年之后,才能够以正确的眼光看待别人的行为,有时甚至看清自己的行为,在一个人自己的生活中是这样,就历史来说也是这样。

生活中各种幸福的事情就像一片树林，只有从远处观看才显得好看。如若走近树林并置身于其中，美感便不复存在了；你看不到美在何处；你看到的仅仅只是树木而已。我们常常对别人的命运羡慕也就是因为这个道理。

医生悉察人类所有的弱点，律师洞察人类所有的罪恶，神学家明了人类所有的愚昧。

一个人既是傻瓜，又属于粘液质性情，如果再加上盲目冲动，那便是一条莽汉。

人们在不时地学习，但更多的还是遗忘。

记忆就像一把筛子，随着时间的流逝，那些小孔变得愈来愈大；我们年岁愈大，留存在记忆中的东西便遗忘得愈快。反之，在早年那被牢牢记住了的东西则不会被遗忘。老年人的记忆是愈往回走便记得愈清楚，而离现在愈近的事情，其记忆便愈模糊；所以老年人的记忆就像他们的眼睛一样变得远视了。

在学习的过程中，人们可能会为混淆干扰记忆而担心，而不会忧惧记忆的超载，所谓超载是在严格意义上说的。记忆力并不会因为一个人所学习过的内容而减退，这就像盛放沙子的铸具，并不会因为沙子放到新的铸具里减少自己的容量。这样来看的话，记忆是无限的。然而，一个人的知识愈渊博庞杂，如果要找出突然被问到的问题之答案，所费的时间便愈长，他就像一位店主，当顾客

想要什么商品时，他就得从大量琳琅满目的橱窗里找到所要的商品，或者更严格地说，他得在大量各种可能的思想里找到解决眼前问题的办法。记忆并非我们想要保存的物品的仓库，而只是指聪明的智力；所以，心灵永远也只能潜在而不能现实地达到其知识的总和。

有时我会记不起某个外语单词，或某一名称，或某个专业术语，虽然我原本是记得十分牢固的。我不论为此费心花多少时间也都徒然，于是我干脆不再去想它了。一两个小时以后，有时甚至有四五个星期之久，当我正在思考其他事情，我原来努力回忆的词会突然涌现出来，仿佛有人对我窃窃私语一样。多年来我一直对这个现象感到好奇，后来，我渐渐地发现，这种现象的原因也许是这样的：在经过一番费力而失败的搜寻之后，我的意志便存下了要知道这个词的欲望，并在思想中寻找机会搜寻它。后来，在思维的过程中，某个与我想知道的词具有相同首写字母或在其他方面相类似的词偶然出现了，于是这看守便一跃而起，补充这个词所需要的其他字母，牢牢抓住这个词，并旋即得意洋洋地把它献了出来，而我却不知它是在哪里和如何抓住这个词的。所以它显得仿佛有人对我低声轻语一样。这个过程就像老师在孩子们背不出单词时所用的方法一样，老师只需提示这个词的第一个字母，甚至第二个字母，孩子们就记忆起这个单词了，如若不这样，你就只好按字母表上的字母统统排列一遍了。

一般的人，往往会因为偏执而激起强烈的复仇欲望；而且人们常常说复仇是件惬意的事。有多少牺牲品仅只是因为人们为享受复仇的感受而造成的，而根本不是想以牙还牙，给人以应有的打

击。半人半马的怪物涅索斯悲惨地死了，但由于他把最后的一刻时间花在一桩极其精明的复仇计划上，因而涅索斯之死便变成令人回味的好事情了。沃尔特·司各特以他真切有力的语言表达了人类这一倾向："复仇是在地狱里烹调出来的美味佳肴。"我现在对此再作些心理学上的解释。

忍受自然、机遇、命运带给我们的灾难，似乎没有忍受由别人的强权意志加给我们的不幸那么痛苦。因为我们把自然和命运看作是世界的主宰。我们明白，它们对我们的打击也会同样降临到别人头上。就这类灾难而言，我们悲叹人类共同的灾难多于我们自己的不幸。但是，他人带给我们痛苦的强权意志，则格外给它所造成的痛苦或创伤增加了一些特别的辛酸成份，即，意识到别人在体力或谋略上优于我们，而我们又孤立无助。如若赔罪可能，那么赔罪便可以愈合受到的创伤；但是，所增加的那种苦楚，那比伤口还痛苦的苦楚，即"是你对我干下了那件事"，则只能由复仇才能冰消。但是，给伤害我们的人加以伤害，无论我们是在体力上还是在谋略上同他较量，这都表明我们要优于他，而他优于我们的证据便破产了。这便会使我们内心所向往的欲求得到满足，所以，哪里有傲慢和虚荣，哪里便有复仇的欲望。正如任何愿望的实现都会伴随着或多或少的失望一样，复仇也是这样，我们希冀从复仇中得到的快乐几乎被怜悯心所攫取。既成的复仇常常会撕碎我们的心，折磨我们的良知：复仇的动机已不再起作用，所留下的只是我们仇恨的证明。

六、基督教体系

教会以为，根据宗教教义，理性完全是盲目而无能的，因此理性的作用应当受到严厉指责。这实际上证明了，宗教教义的本质是寓言式的，它根本不能由理性所独自运用的标准来判别。然而，某一教义荒谬之处恰恰是这一教义中标志着寓言性内容或神话的东西。把旧约和新约里的两种不同教条揉合在一起，便是一件荒诞不经的事情。这一伟大的寓言故事是逐渐形成的，它受到了一些外来的偶然因素的启示，对这些因素加以解释，便使得基督教教义发展起来了，而这种解释和一些半真半假的真理密切联系在一起。最后由奥古斯丁完成了这个寓言故事。由于他极透彻地认识到了基督教的意义，因而能够把它作为一个系统的整体来处理，并弥补了它的不足。所以后来由路德所发展了的奥古斯丁学说便成了基督教的完善形式。今天的新教信徒以为最初的基督教便是最完美最纯粹的，这无疑是个错误。他们把启示看作是固有的意义，并把启示局限在单独的个体事物范围内。但关于所有宗教最糟糕的事情还在于，所有的宗教都不承认自己的寓言式的本质，反而不得不隐瞒这种本质。因此，他们把他们的学说标榜为严肃的真理，但我们一想到这些教条的基本内容乃是些荒谬的东西，你便会因为它一连串的欺骗行为而感到受到了极大的伤害。恶的东西一旦到了它们不再被看作是真理时，也就完蛋了。所以，宗教还是立刻承认自己的寓言或本质的为妙。但为难的是，如何教大众理解，有

些东西同时既是真理又是谬误呢？正如所有宗教都多多少少具有这种本性一样，我们必须承认，没有一定的荒唐，人类便不可能朝前迈进一步。荒唐是人类生存的因素之一，幻想是不可或缺的东西，人生的其他方面也都如此。

我说过，旧约和新约结合起来是一件荒唐无稽的事情。我们可以举出很多事例来说明。就拿基督教的命定论和恩典学说来说，这一教义由奥古斯丁理论化，并被路德所采纳。根据这一教义，有的人得到了神的恩典，有的人则没有。因此，神的恩典便成了一种与生俱来的殊荣，而且是最为重要的殊荣。这一教义中令人厌恶而且荒谬的地方，可以一直追溯到旧约全书中的这一观念：人是客观意志的造物，这种客观意志使人从虚无中产生出来。货真价实的美德倒真是天生的，但是基督教教义的这层意思，是由与婆罗门教和佛教所共同的灵魂转世学说，以另一种方式表达出来的。根据这个理论，人们彼此不同的品质乃是先天决定的，即是从另一世界，从前世带来的；这些品质并不是上帝恩赐的外在礼物，而是在另外世界修行的结果。但是奥古斯丁关于命定论的教义则与此不同，他认为，人类的绝大多数人是堕落的，他们注定要遭到永久的毁灭性厄运。只有极少数人会因为公正而获救，但这只是由于上帝恩准的原故，因为他们生前就注定了能得拯救，其余的人将会被毁灭，即在地狱中遭受永久的折磨。这种教义其恶劣的程度令人作呕：一个人甚至不到20岁，就得为其过错而赎罪，宗教便要惩罚他，即或是不信教，他也要遭到永久的折磨；而且，这一教义认为，这种几乎所有人都将遭受到的毁灭性惩罚乃是由于原罪所引起的自然结果，所以被打入地狱乃是必然的事情。这一结局必定被造物主预见到了，首先，他把人类造得没有现在完美，其次，他

又设置了一个陷阱，他一定知道，人类将会掉进这一陷阱。他营造了整个世界，没有什么能瞒得了他。根据这一学说，上帝从虚无中造出了这样一个易于犯罪的邪恶种族，就是为了想让他们遭受无休无止的痛苦和折磨，最后，这个上帝又规定我们要对一切过错忍耐宽恕，而他自己却不仅不以身示范，反而反其道而行之；当世界的末日一旦来临，那要降落在所有事物头上的惩罚，并不会因为宗教的目的而有所改变或有所阻拦，所以这纯粹是一种报复行为。照此看来，整个人类实际上注定要遭受永世的痛苦和毁灭，人类就是为了这个目的而被创造出来，例外能够获救的，只是极少几个因不得而知的缘由而被恩选出来的人。

除此而外，似乎上帝造出这个世界只有魔鬼才受益！也许压根儿就不该造出这个世界。关于基督教教义的固有的意义就说到这里。我们再来看宗教的寓言的意义，这样对整个问题来说，要作出令人满意的解释就容易多了。这一教义中可恶而荒谬的东西，主要是犹太教的简单结论，即宇宙万物从虚无中被创造出来，而这是地地道道的愚蠢结论，它含糊地否定了灵魂转世学说，这个学说只是除犹太人未接受外，对于整个人类来说都是不证自明的。要修正奥古斯丁教义中的大量错误，就得修正这个教义中令人生厌的本性，教皇格里高利一世在16世纪就极其慎重地完善了有关"炼狱涤罪"的教义，这一教义的基本内容已由奥利金论述过了(参见培尔所著有关奥利金的文章)。这一教义被正式收进了教会的信条之中，所以，原先的观点不仅被大大地修改了，而且代替了灵魂转世的教义；因为这两种观点都同意涤罪的说法，为了同样的目的，又创立了"万物复归"的教义，据此，在人间喜剧的最后一幕，有罪之人将全都恢复正常。只有新教教徒，由于对《圣经》抱着执迷

的信仰，不肯舍弃有关在地狱忍受永恒惩罚的教条。如若有人心存恶意，他也许会说："那对他们也许更好。"但值得安慰的是，他们并不真正相信这一教条。他们对其置之不理，在心里暗暗想道，"事情根本不可能如此糟糕。"

奥古斯丁生性严谨而又刻板，因而他按照严格的教条主义，仅仅对《圣经》里的教义进行定义，事实上，由于他所依赖的根据极其模糊，但同时又要给这些教义鲜明的概括，并对基督教作一严格的解释，因此，他的观点就激怒了人们，还在他那个时代，贝拉基主义就起来抨击他的学说，而今天的唯理论还在干着同样的事情。例如，以他在《上帝之城》第十二卷第二十一章所作的论述为例，他说，上帝从虚无中创造了人，他禁止人干某些事情，并命令他承担另外一些责任，但这些命令并没有被人执行遵守，所以，上帝罚他永世的痛苦。为了这一目的，上帝把人的灵魂和肉体不可分割地联系在一起，以防止人的肉体被撕成碎片后，整个存在被毁灭因而释放了他的灵魂，上帝要人永生痛苦。这个从虚无中被创造出来的可怜虫！他至少可以要求回到他原来的虚无，作为一种权利，他这最后的避难所应当得到保证，无论怎样，虚无绝不可能会有什么罪过，它是人类继承来的。因而我无论如何也禁不住要同情他。若你对奥古斯丁的教义还要补充一点，说这一切并非因为人的罪过和失职，而是命中注定的，那我真不知该说什么好了。我们修养极好的唯理论者们说："那完全是错误的，只不过是想吓唬人罢了，人类在不断进步，在一步步走向完美的境界"。哈！可惜我们起步太晚，否则我们早到达完美了。

在基督教体系中魔鬼是个重要角色，上帝被描绘得完美无缺，英明伟大；然而若无魔鬼反衬，不用魔鬼来解释罪恶，就无法看见

世上那些不计其数的支配世界的罪恶是从何而来。然而，自从唯理论者驱逐了魔鬼之后，在其他方面所遭到的伤害却在与日俱增，并且变得愈益明显了。这一点本该被预见到，事实上，正统的宗教信徒预见到了。问题是，你不可能拆掉大楼的一根顶梁柱而不危及到大楼的其他部分。上述内容确证了这样一个观点：耶和华是由奥尔莫兹德(瑣罗亚斯德教谓善界的最高神、火神或智慧神——译注)变化而来，撒旦是由阿里曼(瑣罗亚斯德教谓恶界的最高神，即恶神或凶神——译注)变化而来，而阿里曼是和奥尔莫兹德相对应的，而奥尔莫兹德自己则是因陀罗的变形。

基督教有一特别的缺陷，它和别的宗教不同，不是纯粹的教义体系；其主要的和基本的特点是，它是历史性的一系列事件，是各种事实的堆砌，是大量个人行为和受难的陈述，这种历史构成了教条和信仰，它讲的是灵魂得救。其他的宗教，例如，佛教，则把历史，即他们创始人的生平事迹作为附属的材料，但这不是教义的必需组成部分，只不过是教义的附带的东西罢了。例如，拿《普曜经》和《福音》比较，前者就记载了释迦牟尼的生平，以及佛陀的故事，而这与教义及宗教系统本身是风马牛不相及的事情。因此，从前的那些佛陀与将来的佛陀和现在的佛陀在生活上都各自不同。教义与其创始者的生涯毫无关系，它并不取决于个别的人或个别的事件，它在任何时候都是普遍有效的。因此，《普曜经》并不是基督教福音意义上的福音书，它不是赎罪的佳音，而是佛陀生活的记录，说明每个人都可以自救。基督教的历史成份，使中国人感到可笑，他们讥讽传教士是“说故事的人”。

在这里我还要提到基督教的另一个基本错误，一个无法开脱

的错误，其悲惨的后果时常是不言而喻的：我说的是基督教在人和人本来所属的动物之间划分的不自然界限。它把人看作是万物的灵长，而动物则只不过是东西而已。但婆罗门教和佛教却认为人普遍地和自然相联系，从本原上说尤其与动物相联系。他们的体系总是从灵魂转世来表示人的，或者，人总是和动物界密切相关。以婆罗门教和佛教中动物所占的重要地位与犹太教和基督教鄙视动物的态度相比，两种不同的宗教谁更完美就是再清楚不过的了。然而欧洲人却对这种关于动物的荒谬称呼习以为常了。基督教只将戒律局限于人类，拒绝给整个动物界任何权利，这实际上是极其不完善的。由于宗教不能保护动物，使动物免遭冷酷残忍的大众的伤害，因此保护动物的责任便落到了警察身上，而警察对于这一工作又无能为力，因而现在各种保护动物的协会遍布了整个欧洲和美洲。而在不受割礼的亚洲，这种措施则是世上最多余的事情，因为在亚洲动物受到悉心保护，甚至宗教使动物成了人们施舍的对象。让我们举个例子看看这种大慈大悲的结果如何吧。在苏拉特有一家很大的动物医院，基督徒、穆斯林以及犹太人可以把他们生病的动物送去治疗，但若治好后，医院便收养这些动物以免遭人们的虐待。同样地，当一个婆罗门教教徒或佛教徒交了好运，在某件事上开心，他不会喃叨一阵《赞美颂》，而是到集市上去买些鸟，到城门去开笼放生。在阿斯特拉罕人们可以常常见到各种各样类似的事情，在那里云集了各种宗教的信徒。我们再看看基督徒对待动物的可恶暴行吧：他们漫无目的地屠杀动物，或者对其逗笑取乐，要不就残腿截肢，百般折磨；甚至直接为教徒们服役的马，也被弄得累死累活，直到老了，最后的一点力气耗竭了，才终于倒在了皮鞭下。也许真的可以说，人就是地球上的魔鬼，而动物则是被人

们折磨的生灵。但是，你又能从大众那里期望些什么呢？有些受过教育的人，甚至动物学家，不仅不承认他们知悉的人与动物的基本一致性，而且当他们那些诚实理智的同行把人作为动物进行分类时，或展示人与黑猩猩的相似之处时，他们还固执而愚蠢地进行激烈的驳斥。施蒂林是一位虔诚的基督徒作家，然而，他却干过一件极不光彩的事情，他说，“突然，那个骨瘦如柴的东西萎缩起来，渐渐缩成一种其丑无比矮墩墩的样子，这就像把一只大蜘蛛放到聚火镜的焦点下，看着那含脓的血在热烤中嘶嘶冒泡一样”。这位上帝的子民竟然干这样的丑事，就算他只看着别人干的，竟能默不作声！不管怎样，这都是可恶的行径。他在讲到这件事时，在感情中丝毫没有想到这是伤天害理之事。《创世记》的第一章，实际上整个犹太教的自然观念都会引起这样的恶果。然而印度人和佛教徒们却在《大本经》中认识到这样的准则，即“tat-twam-asi”（这就是你！），任何一个动物都能说出这样的话，它使我们在心中认识到就其内在的存在而言，动物与我们都是同一的。这真是至善的道德！废话。

犹太教最基本的特征，是将现实主义和乐观主义密切结合起来，实际上这两者是构成一神论的条件。因为一神论把物质世界看作是完全真实的，并且认为生活是神赐予我们的可爱礼品。佛教和婆罗门教的基本特征是理想主义和悲观主义，他们认为现世如梦，生是我们作恶的结果。在琐罗亚斯德教的教义中，阿里曼代表悲观的一面，在犹太教中，撒旦和阿里曼一样处于次要地位，他们是蛇、蝎子和各种害虫的主宰。然而，犹太教体系立刻用撒旦来纠正其乐观主义的基本错误，在人类的堕落里引进悲观主义因素，

这显然是符合人世的要求的。

《新约》在某种程度上说发源于印度，它的伦理系统、道德观、它的悲观主义和神之化身，都完全是地道印度式的。正是它的道德使它处于和旧约绝然对立的位置，从而人类堕落的故事便成了难以连接圣经这两个部分的关键所在。当印度教义传人“希望之乡”（即上帝赐给亚伯拉罕的迦南），两种全然不同的东西不得不混合起来：一方面是这样一种意识，世界惨不忍睹，人们必须否定自我进行忏悔，等待圣灵显现才能得到解脱，才能得救；另一方面是犹太人一神教的教义，认为“宇宙万物极其美好”。这件工作，即这样两种风马牛不相及的教义结合起来，已经在尽可能的范围取得了成功。

常青藤攀附在粗糙的篱墙上，这正符合它本身纷杂的特性并显出其轮廓，同时又赋予篱墙以生机和雅致，使之变得赏心悦目。同样，基督教的信条也一样，它萌发于印度的智慧，遍布了粗糙的犹太教的尘封的躯干，这是棵在异邦生长的大树。它原来的形式部分地保存下来了，但整个地却完全变成了另外的样子，变得充满了生机，结满了真理的果实，所以，它看起来仿佛还是那同一棵树，实际上已经完全是另外的树了。

犹太教表现了一个彼岸的造物主，他从虚无中创造了世界。基督教则把这位造物主和耶稣基督等同起来，通过基督，造物主和人类达到一致；基督乃是人类的代理人，他拯救人类，因为人类陷入到亚当的罪恶之中，所以永生受着罪恶、堕落、痛苦和死亡的煎熬。这就是与佛教有着共同点的基督教所持有的观点。再也没有按照犹太人的乐观主义精神看待世界，犹太人认为，“宇宙万物极其美好”。然而，在基督教体系中，魔鬼成了世界的主宰（宇宙自身

的主宰,《约翰书》,12,33)。世界不再是目的而是手段。永恒快乐的王国与世隔绝,世界就像一座坟茔。对现世的屈从和对美好事物的所有期望,构成了基督教的精神。只有通过赎罪,即在此岸修善积德,达此目的的门扉才会启开。在这个道德体系中,人们摈弃了复仇的法律,剩下的是爱敌人的律令;不再在乎对于无数子孙后代的承诺,而去追求永恒的生命;不再因为祖辈的罪孽而使第三代以及第四代后人受过,圣灵统治并支配着一切。

我们看到,《旧约》的学说和意义已被《新约》的教条所篡改,所以,在一些最为重要和本质的问题上,《新约》的那些教条和印度的古老宗教之间产生了一种默契。在基督教中一切确实的东西都可以在婆罗门教和佛教中找到。然而,你不可能在印度教和佛教中找到与犹太教教义相类似的内容,如"虚无孕育了生命",或"世界是在时间中被创造出来"等教义;而就充满了悲哀、痛苦和需求的短促的存在物来说,这些教义对于感激和赞美耶和华,就不能说是些无关紧要的教义。

如果有谁当真以为,就人类生存的目的和世界的目的来说,那些超人们已经一劳永逸地将知识传授给了我们人类,那他就太幼稚了。除了智者们的思想外并不存在什么别的启示,由于人们在所有事情上易于犯错,所以,即使这些思想,也常常在宗教的名义下披上了离奇的寓言和神话的外衣。人的生和死是否要依靠他自己或别人的思想,那只是一件无关紧要的事情,因为那绝不会多过人类的思想、人类的意见以及他所信以为真的东西。然而人们不信任他们自己理智告诉他们的东西,一般说来,他们容易迷信那些伪装成具有超然知识的博学者。如果我们考虑到人们之间在智力

上有着天壤之别，那么我们就会很容易明白，有些人的思想，在某种意义上说，对于另外的人，的确不啻是一种启示。

第 四 卷

论 文 学 艺 术

范进 柯锦华 译

一、论作者

概括地讲，只有两类作者：一类是为特定的论题而写作的人，另一类是为写作而写作的人。前者有一些值得传播的思想或经验，而后者则只想得到钱，所以他们仅为金钱而写作，他们的想法已成为写作这一行当的组成部分。我们可以通过以下途径来识别他们：或者通过他们的作品——这些作品极为拖宕冗长；或者通过他们的思想——这些思想半真半假、牵强附会、摇摆不定；或者通过他们说话时的表情——这种表情通常总是流露出那种令人厌恶的言不由衷。所以，他们的作品缺乏明晰性和确定性，并且，很快就会暴露出他们只为金钱而写作的目的。有时，最优秀的作者也会发生这种情况，例如，莱辛的《论剧作艺术》中就时而有这种情况，甚至在让·保罗的许多传奇故事中也是如此。只要读者看出这一点，他立刻会把书扔到一边，因为时间是宝贵的。实际上，当一名作者为金钱而写作时，他就是在欺骗读者；因为，他是打着有话要说的幌子而写作的。

为金钱和保留版权而写作，本质上是文学的堕落。除非一个人是为某个问题而写作，否则他的作品就是毫无价值的。在文学的每一分支中，只要有若干出类拔萃的作品，就是天大的幸事了！只要写作能挣钱，这种情况就绝不会发生。金钱仿佛是可诅咒的，因为每一位作者只要他一动笔写作——不管他动机如何，他就开始堕落了。最伟大作者的最优秀作品常常诞生于这样的时候，即

他们必须不为任何目的而写作。这里，有则西班牙谚语说得非常巧妙，它声称：荣誉和金钱不可能在同一个钱袋里找到。文学今天何以落到如此可悲的境地，其原因简单地说仅仅在于人们为了挣钱而写书。一位穷困潦倒的人坐下来写了一本书，公众愚蠢至极而买下它。文学堕落的次要因素在于语言的毁灭。

许多拙劣的作者都是靠公众——他们除了那些恰好已经出版的书外，什么也读不到——的愚蠢的狂热而谋生，这里，我指的是那些撰稿人。这真是一个最恰如其分的名称。用一句通俗易懂的话来说，即打短工的工匠！

此外，可以说有三种作者。第一种是那些不经过任何思考便动手写作的人。他们仅仅靠回忆往事或过去的经验而写作；甚至直接抄袭别人的作品，此类人数最多。其次是那些仅仅当他们开始写作时，才进行思考的人。他们为了写作而思考，此类人也为数甚多。最后是那些在开始动笔之前就已深思熟虑的人，此类人寥若晨星。

第二类作者——他们将自己的思维力闲置一旁，直到准备动笔时才想起它——很像一位想碰运气而出发的打猎爱好者，并且他可能完全没有意识到这一点。与此相反，当一位第三类亦即人数最少的那类作者写作时，这种写作像一次追猎。在这里，猎物是事先抓住并关在一个极小的空间里，然后让它从里面跑出来再进入另一空间，同样把它关起来，如此重复多次。这个猎物绝不可能逃脱打猎者，他只需瞄准目标然后开枪，——换言之，他只需记下他的思想。从上述运动中，可显示一个人所具有的特性。

然而，尽管在开始写作之前就真正进行严肃思考的人为数甚少，围绕论题本身进行思考的人更是微乎其微：其余大多数人考虑

的仅仅是那些早已出版的同类话题的书，以及别人对此类论题的看法。既然为了思考，这样的作者需要前人思想的更直接更强烈的刺激。前人的思想将会成为他们直接的主题，结果，他们总是受前人思想的影响，按其本来的意义，这绝不是新颖独创的思想。而那些真正的创造者是在论题本身的刺激下进行思维的独创活动的，他们的思想因此而是直接的、明确的。唯有在他们之中才能够产生具有不朽之名的作者。

当然，必须明白的是，我在这里所说的是那些探讨重大问题的作者，而不是那些讨论酿造白兰地酒工艺的作者。

倘若一个作者不收集资料——他将依据这些资料经过自己大脑的思索而写作，这就是说，倘若不通过自己的观察而写作，他的作品就根本不值得一读。那些图书制造人、汇纂者和通常的老派传记作者，以及诸如此类的作者，会直接从书中摘取自己所需要的材料，甚至无需付出运费，或者说当这些材料经过大脑时不必经受考察，也就是说没有经过大脑的精心推敲和详尽发挥，就直接运用于他们的笔下。如果一个人真正了解了他自己著作中的全部内容，那他将是一个多么博才多学的人啊！然而，结果却是：这些作者谈话如此不严谨甚至粗俗不堪，以致于读者怀疑自己的大脑并没有理解他们事实上思考的是什么问题。其实，他们一无所思。时常有这样的情形，他们所抄袭的书严格说来也是以同样的方式组成的：所以这类作品就像是一只模子的石膏模型；最后，这类作品千篇一律，难以辨认，全得依靠你的判断了。各种汇编、汇集几乎无法阅读。既然汇编也包括那些教科书——它们在一个极小的篇幅内容纳了各世纪累积起来的知识，那么，上述情形便很难完全避免。

那种以为凡新近出版的书总是更为正确的想法其实是大错特错了。在一般情况下，后来写就的作品要比之前的作品有所改进，因为变化通常意味着进步。但是，真正的思想家、具有正确判断力的人、以及热衷于自己论题的人们——只有他们例外。世界上到处都有蛀虫：他往往嗅觉灵敏、异常警觉，善于融合思想家们的意见，然后不辞劳苦地（不客气地说）对它们改头换面，把它们变为自己的东西。

假如读者希望研究任何论题的话，要提请他留意别冒冒失失地专挑关于这一论题的最新著作，以免他的全部注意力都仅仅集中在这些新书上，而应当抱这样的想法，即科学总是不断发展的，并且在新著的写作过程中的确吸收利用了过去的旧著内容。这些旧著的被吸收利用是千真万确的，然而，它们是如何被利用的？新书的作者常常根本不懂旧著，而他又不愿意严格而又准确地采用旧著中的术语或概念，所以，他只是粗制滥造地模仿旧著，拙劣地重复着旧著作者的精彩论断，——这些论断是旧著作者根据自己丰富而生动的关于这一论题的知识而写下的。新书作者常常挂一漏万，忽略了旧著中最本质的核心内容，最彰明卓著的例证以及极为巧妙高明的论断；因为他不懂得它们的真正价值，或者不知道它们所蕴藏的丰富内涵。唯一能吸引他的只是那贫乏浅薄、平淡无奇的东西。

一部优秀的旧著被若干拙劣的新作取而代之是常有的事，这些新作大多是以挣钱为目的的，常常以一种妄自尊大的面孔出现，其实在很大程度上是靠友人吹捧出来的。在科学研究中，一个人只能通过提出某种独创新颖的观点而扬名天下。这意味着最巧妙的办法是攻击某个被公认是完全正确的理论，以便将位置让给他

自己的荒谬论点。有时，这种伎俩也能获得暂时的成功，然而其后，老的真正的理论还会反过来又重新取胜。这些标新立异者所唯一认真对待的不是别的，只是他们自己视为珍宝的自我：这才是他们想要真正提出来的东西，并且正如他们所认为的那样，这么做的捷径就是提出一种似是而非的论点。他们缺乏独创精神的贫瘠头脑自然而然地偏好那种消极否定的方法；所以，他们开始拒斥那些长期以来一直为人们所公认的真理，——例如拒斥交感神经系统的活力，亦即性生殖力，比哈特以此作为情感作用与理智作用的差别；要不然，他们就想让我们回到粗陋的原子论，或者类似的理论。因此，科学进程中的倒退或衰微是经常发生的。

此类作者只是转送器——他们不仅传送别人的作品，而且对这些作品进行加工再制作，使它们改头换面，在我看来，此类雕虫伎俩未免拙劣无礼。对于这样的作者，我要说：写你自己那些值得传播的东西吧，让别人的作品按其原样保留下去吧！

如果可能的话，读者应当研究那些真正的作者，亦即那些已经有所发现，有所建树的人，或者，至少是那些已为人公认的学界巨擘。让他买那些经过别人修改的书，不如让他去读他们的原著。毫无疑问，增加一些新的发现是较为容易的事，——因此，研究者在完全掌握了他所研究的论题的入门知识之后，还必须尽快熟悉关于这一论题的最新知识。并且，一般说来，无论是在这里还是在别处，都要确立以下规则：即凡是新的东西绝少是充分可靠的，因为如果它是充分可靠的，那么它很快就会过时。

对于一封信来说，地址很重要，而对于一本书来说，书名具有同样重要的意义；换言之，书名的主要目的应当是引起公众中那些对这本书的内容感兴趣的人的注意。因此，书名应当寓意隽永，耐

人寻味，本质上必须是简短明了的，并且，倘若能用一个词来概括书的内容，那么，这个书名将是言简意赅的。冗长啰嗦的书名是笨拙的，也是毫无意义的，或者是含混不清、模棱两可的，甚至可能是错误的或者令人不解的；而有一个错误书名的书其命运将与一封写错了地址的信笺的命运是相同的。所有书名中最糟糕的是那些剽窃来的书名，我指的是那些早已为其他书采用的书名；因为，首先，它们是抄袭品，其次，最令人信服的证据是作者缺乏独创精神。如果一个人的独创精神尚不足以为他的书取一个新颖的书名，那就更不用说赋予这本书以任何新的内容了。与这种剽窃的书名相类似的是那些仿效的书名，也就是说，其剽窃成份已超过一半；例如，在我写完我的《论自然界中的意志》一文之后很久，奥斯特写了一本题为《论自然界中的精神》一书。

一本书的内容不可能超出其作者的思想，这些内容的价值既存在于他所思考的问题中，也存在于他的思想所采用的形式中，换言之，他关于这个问题所进行的思考就是其全部价值。

书的内容是千差万别的，这种差异性也意味着这些具有不同内容的书的各自的优点。就内容而言，我指的是实际经验界域内的一切事物，或者说是进入作者视域的、经过作者独立思考的，并且是在其最广泛意义上的历史事实和自然事实，亦即被思考的事物，这使论述此类事物的书具有某种特征，所以，无论其作者是谁，这本书都是重要的。

但是，就书的形式而言，一本书的形式具有何种特征则完全取决于写书的人。书中论述的内容也许是每个人都容易理解的或者是为人所熟知的，然而正是论述这些内容的方法，亦即如何去思考这些内容，才是一部书的价值之真正所在，而方法往往取决于书的

作者。从这种观点来看，如果一本书是优秀的，无与伦比的，那么这本书的作者也将是出类拔萃的。由此可见，如果一个人的作品值得一读，那么，其价值越高，可归功于其内容的因素越少。因此，内容越寻常、越为人熟知，作者便越伟大。例如，古希腊三大悲剧作家都从事着同一主题的创作。

所以，当一本书引起世人瞩目时，应当注意它之所以出名的原因在于它的内容还是在于它的形式，因此需要作出一种区分。

由于其内容而闻名的书可能出自于那些头脑简单的普通人，因为只有他们才有机会接触书中描述的事情；例如，那些记录荒岛旅行、罕见的自然现象或试验的书，或者，那些描绘了作者本人就是见证人的历史事件的书，或者，与他们耗费了大量的时间和精力研究和探求原始文献有关的书。

与此相反，如果内容是大家所易于接受的或非常为人所熟知的，那么一切就取决于形式了；也就是说，如何思考这一内容的方式将使这本书具有它应当拥有的全部价值。这里，只有真正卓越非凡的人才可能写出具有阅读价值的作品；至于其他人所能思考的无非也是任何人都能思考的。他们所书写的正是他们自身的杰出心灵所留下的深深印记，而这种印记却构成了其他所有人的精神摹本。

无论如何，公众更为关注的是内容而不是形式，正是因为这个理由，公众缺乏高层次的文化。当公众谈论诗歌时，他们以最可笑的方式显示了他们在这方面的偏好；在那里，他们不厌其烦，孜孜以求地追溯诗人的个人生活环境或生活轶闻——而这些只是诗人的诸种作品的外在诱因，甚至到最后，这些环境和轶事倒成了比作品本身更重要的东西了。人们宁可读那些关于歌德的书，而不愿

读歌德本人的作品；宁可读带有插图的《浮士德》，而不愿看同名剧本。当伯格声称“人们将写出关于利奥诺拉事实上究竟是谁的专题论文”时，我们发现在对歌德的研究中也存在着完全相同的情况；因为我们已有大量关于《浮士德》的专题论文，以及有关浮士德的种种传说。这类研究仍然仅仅是对与这个剧本有关的材料的研究。这种对内容甚于对形式的偏好，就像一个人买了个精美的伊特鲁里亚人的花瓶，不是为了欣赏它优美的造型或绚丽的色彩，而是为了对其赖以构成的陶土和颜色进行化学分析。

试图借手中的材料产生一种效果，这是一种迎合公众恶劣倾向的尝试，它们在文学的各个分支里都应该遭到严厉的谴责；因为在文学领域中，一切价值或精萃都本应当明快地表现在作品的形式中，当然我所意指的是诗化的作品。尽管如此，试图以他们所写的内容来滥竽充数的拙劣剧作家并不少见。例如，这类作者坚持任何人只要他在某一方面大名鼎鼎就能搬上舞台，而不管他的生活是否缺少戏剧性事件；有时，他们甚至不等到与剧中人关系密切的人们都死去，就急急忙忙地上演。

我在这里提及的内容与形式的区分也适用于谈话。能够使一个人的谈话妙趣横生的主要在于他的机敏、精明、智慧和富有生气；所有这些主要的品质形成了谈话的形式。但是用不了多长时间，听者的注意力就会转向谈话的内容；换言之，转向可能与他谈论的那些话题——亦即他所拥有的知识。倘若话题非常琐碎，则他的谈话将毫无价值，除非他具有上述使谈话形式饶有趣味的那些非凡的品质；因为，他所能谈及的只是那些人人皆知的日常生活琐事。但是，倘若一个人虽然在风趣、诙谐方面有所欠缺，但却拥有能为其谈话增色的丰富知识，那么，谈话也能产生极好的效果。

这类知识的价值完全取决于谈话的内容;因为,正如西班牙格言所说的那样:智者了解别人,而傻瓜更了解自己。

二、论风格

风格是心灵的观相术，并且它比相貌更可靠地反映了心灵的特征。模仿别人的风格，就像戴了一副假面具，不可能与别人完全一样，并且，很快便令人嫌恶、招人唾弃，因为它缺乏生命的活力；所以，即使一副丑陋的面孔，只要它生气勃勃，也要胜于那假冒的面孔。因此，可以说，那些用拉丁文写作并抄袭古代作家风格的人是在戴着面具说话；读者的确听见了他们说的话，但却看不到他们的面孔，因为他根本不知道他们的风格。那些独自以拉丁文写作的作者，情况则不同，他们的风格是明显可见的；我指的是那些对任何形式的模仿均不屑一顾的作者，例如司各脱、爱里根纳、彼特拉克、培根、笛卡尔、斯宾诺莎等。风格上的矫揉造作如同一个人装出的鬼脸。进一步说，一个人的作品中使用的语言也是其思想观念的观相术。从希腊人的语言开始直到加勒比岛人的语言，都有许多稳固不变的风格差异。

不直接了解一位作者对有关论题的思想，或他对此论题曾发表过的谈话，那么，对其作品的价值的评估就可能有失偏颇。这也暗示了对他全部作品的阅读。不过，只要了解他在主要问题上是如何思考的，也就足够了。这意味着作者根本的气质和一般的品性，并且，这也正是由他的风格所决定的。一个人的风格显示了他的全部思想的形式上的本性——这种绝不可能改变的形式上的本质，铸就了他思想发展的主旨或特征：它仿佛是用来捏做他的全部

思想内容的面团。当有人问奥伦斯皮格走到下一个村庄还有多少路程时，他的回答似乎答所非问：走走看。其实，他是想根据一个人的步幅推算出这个人在给定的时间内能走多远。同样，当我拿到一本书，只要读上几页就会明白作者能使我产生多大兴趣。

每一个平庸无奇的作者都试图用一副面具来掩饰自己的自然风格，因为他心中完全明白我所揭示的真理。他被迫在一开始就放弃保持纯朴自然风格的努力——这种自然风格因此而成为那些卓越的天才们的优势，他们意识到自己的价值并充满自信。这里，我所说的是这样一些作者，他们绝不可能下决心完全按照自己的思想去写作；因为他们有这样一个想法，即假如他们那样做了，他们的作品很可能非常幼稚可笑、简单肤浅。尽管如此，这种作品也并非毫无价值。倘若他们老老实实地进行创作，或者说，真正地独立思考，那么，这些作者们的作品还是值得一读的，并且在他们自己的圈子内，甚至可以说是有启迪意义的。

但是，他们并没有这么做，而是试图要读者相信他们的思想要比事实上深刻得多、丰富得多。他们的文体矫揉造作，遣词冗长累赘，对于必须表达的意思，总是转弯抹角地说出来；他们肆意杜撰新词、堆砌华丽辞藻，却把真实的思想隐藏在假面具后面。他们总是在两个目的之间摇摆不定：即向人们传递他们想要说的话，或隐瞒他们不愿公开的东西。他们的目的是把自己的作品装饰得仿佛十分博学深邃，以便给人们留下一种印象，即他们的作品的内涵要比随便浏览而得到的收获丰富得多。或者，他们把自己的点点滴滴思想记录下来，总之，都是一些模棱两可、似是而非的观点，表面上看来要比他们所言所说的东西更丰富，——此类作品中，谢林关于自然哲学的论著就是一个极好的例子。或者，他们高谈阔论、滔

滔不绝，他们的作品冗赘得令人难以忍受，仿佛只有无休止的小题大作才能让读者理解他们的意思，与此相反，真正富有生命力的观念恰恰是极为简单明了的，——在费希特的深受欢迎的著作中，人们可以找到许多这样的观念，而其他一百个可怜的笨蛋的哲学小册子根本不值得一提。或者，他们试图以某种特殊的风格——他们一直很乐意采用它并自以为这是了不起的风格——来写作，例如，一种与深刻性和科学性具有同样优点的风格，在这里，读者常常被冗赘而又没有独到见解的复合句的麻醉作用折磨得痛苦至极，——这种风格是由人类中无耻之徒的典型，黑格尔派哲学家[①]的那种特殊方法所具有的；或者，他们孜孜以求的也许是一种理智的风格，他们的目的似乎变得古怪荒诞。此外还有其他种种情况，不足一一而论。所有这些努力都旨在掩盖可笑的小耗子出生的真相，或者说，掩饰经过如此巨大痛苦挣扎后才分娩出来的竟是这可怜的小东西，——这些努力常常使人很难弄清他们的真实含义是什么。而且，他们还写一些本身毫无意义的语词和命题，却抱着别人会从中有所收获的希望。

所有这一切本质上意味着什么？只不过是不辞劳苦地努力以思想为价而出售文字罢了，就像一件不断寻找机会待价而沽的商品。这些作品依靠怪诞的措辞，词组的转换，各种词汇——无论是新的，还是旧词在新意义上的使用——的组合，以产生一种貌似理智的外表，以便弥补因缺乏理智而导致的令人痛苦不堪的感觉。

有趣的是，看到作者如何根据心中思考着的目的，先取此种风

---

① 这种风格表现于《黑格尔学报》，即通常人们所熟知的《科学文献年鉴》。——原注

格，尔后又换彼种风格，仿佛他们始终戴着理智的面具！这面具可能暂时会蒙骗没有经验的人，然而一旦人们发现它是一个毫无生命活力的死东西即会唾而弃之；于是，被人们嘲笑一番以后接着再换上另一副。这样的作者有时带着一种强烈炽热的激情来写作，仿佛喝醉了一般；有时，不，就在紧接着后面的一页，他又变得傲慢自负，严谨刻板，深奥莫测；他以最繁琐累赘的方式，把那些偶然遇到的零星小事不厌其烦地详加剖析，就像已故的基督徒沃尔夫一样，只不过穿着现代服装罢了。在所有伪饰中戴得最长久的是那种令人无法理解的面具；不过，这只是在德国，它首先由费希特开创，继而由谢林完善，最后由黑格尔发展至顶点——虽然这始终被认为是最佳结果。

没有比写作无人能够理解的东西更容易的事了；与此相反，也没有比用人人都必然能够理解的方式表达深奥的思想困难的事了。假如作者真正有头脑的话，我所提及的所有技巧和手法显然都是多余的。因为，他的独立思考能力使他敢于显示自己的真实面目，并且能够始终坚持贺拉斯的格言：健康的心智是优良风格的源泉和开端。然面，我在前面指名的那些作者就像某些钢铁工人，他们试图以一百种不同原素的化合物来取代黄金——而这种独一无二的金属是绝不可能有任何替代物的。正确的作法不是这样，而是作者应当注意不要明目张胆地自我吹嘘；因为那样会使读者怀疑他实际上才疏学浅；事实上往往是：假如一个人在某个问题——无论它可能是什么——上装模作样，故弄玄虚，那么，恰恰证明他对这个问题一无所知。

这就是何以一个作者自称是朴素自然的反而值得赞扬的缘由，因为它意味着他无需掩饰自己的原本模样。一般说来，自然朴

素是富有魅力的，而矫揉造作无论在何处都是招人厌恶的。事实上，我们发现每一位真正伟大的作者都尽可能洗练、明晰、精确而简要地表达自己的思想。单纯质朴总是被看作真理的标志，而且也是天才的象征。风格正是从它所表达的思想中获得它自身的美，然而，对于伪思想家来说，风格被假定为思想精妙的条件。风格只是思想的轮廓，朦胧暧昧或者拙劣低下的风格意味着理智的贫乏和思想的混乱。

形成优良风格的第一条规则是作者应当言之有物；甚至可以说这几乎是所有规则中最必不可少的。啊，它的寓意简直太丰富了！对于这条规则的漠视构成了现今哲学作品中一个基本的特征，事实上，这一特征正在我国风行，尤其是表现在自费希特以来的所有反思文学中。这些作者无一例外地向人显示自己仿佛言之有物，然而，他们事实上言之无物。这类作品都是大学里的伪哲学家们杜撰出来的，眼下正在各地，甚至在当代第一流的文人墨客中蔓延滋长。它是那种不自然的且含糊不清的风格的孳生地，在具有这种风格的作品中，甚至每句话，每个命题都有两种甚或更多的含义；并且，因其表达方式冗长繁琐而被称作矫揉造作的风格；此外，这类作品往往废话连篇、滔滔不绝；最后，这类作品十分善于借喋喋不休的唠叨以掩饰其思想的贫乏，这种无休止的夸夸其谈像只吱呀吱呀的风车一样令人茫然不知所云——此类作品一个人可能读了几个小时仍不得要领，难会其意。[①]然而，人们喜欢悠闲自在，他们已经习惯于随手翻阅那些冗长的作品而不去了解作者的

① 仿照这种风格写作的例子在哈勒出版的《年鉴》(后来称作《德意志年鉴》)中俯拾皆是。——原注

真实意图。他们以为一切都应当如此而没有发觉作者仅仅是为了写作而写作。

与此相反，一位优秀的作者往往思想丰富、文以载道，很快便赢得读者的信任；当他写文章时，真正地、实实在在地言之有物；这使聪明的读者能够始终为他的思想所倾倒。这样的作者，正因为他真正地言之有物，所以，他总是以最简洁、最明了的方式表达自己的思想；因为他的目的是让读者对他的思想产生强烈的共鸣，除此而外，别无他意。所以他将赞同布瓦洛的观点，确信他的思想在任何地方都无需隐瞒，他的诗篇——无论是赞美某事物抑或抨击某事物——总是言为心声。

> "余之思想总体而言常是开放的；余之诗，或好或坏，但总是言之有物。"

但另一方面，可以确定的是，前面评述的那些作者往往夸夸其谈于外却空洞无物于内。

这种作者的另一特征是，无论在何处，只要可能，他们总是避而不提任何实在的主张，以便在必要时为自己留有后退的遁词。因此，他们不可能不选择更抽象的方法以表达自己的思想；而聪明人则用更具体的方法以表达思想，因为后者将事物更加限定于实际证明的界域之内，而这恰是一切证据的根源。

有许多例子证明这种对抽象表达的偏好，其中一个极为荒谬可笑的例子就是，在引起或产生的意义上使用动词限定。人们通常所说限定某物而不是说引起某物，是因为这种空洞的说法是抽象的和不确定的；这就如同断言若无 B 则 A 不能发生，而不说 A 是 B 引起的一样。后门总是敞开的，这也适合于那样一些人，他们对自身无能无识的估计使得他们永远害怕作任何实际的断言；

而对于其他人来说，这不过是下述倾向的结果，即由于这种倾向，一切东西，无论是文学作品中的愚蠢言论，还是日常生活中的邪恶谬误，都会立即被人模仿冒充。事实上，这两种情形都可以通过其传播速度之快而得到证明。英国人既在他的作品中，也在他所做的一切事情中运用自己的判断；但是，没有人认为这种称赞要比对德国人的称赞其真实性更少。由于这种情况，导致出原因这个词后来几乎从文学语言中消逝不见，人们只谈论条件。这个事实由于它荒谬可笑得如此奇特而值得一提。

这些平庸无奇的作者在写作时其意识水平就如同半瓶子醋似的，这足以证明他们的头脑迟钝呆笨、作品单调沉闷。我说他们只有半瓶子醋似的意识水平，是因为他们并没有真正理解他们自己所使用的那些语词：他们只不过听了别人说的一些词汇，然后把它们记住而已。因此，他们写作时，与其说他们拼凑的是言语，毋宁说是通篇废话——冗长的废话。这恰恰说明了他们的话何以缺乏明确表达的原因。事实上，他们的作品毫无特色，他们甚至对自己的作品也没有清晰的看法。而我们又能从一种由流行的废话、时髦的措辞以及陈腐的术语构成的模糊不定、令人困惑的词语大杂烩中有何发现呢？结果，他们写作的这种含混不清东西就像是用非常旧损的铅字印制出来的，让人读后不知所云。

与此相反，聪明的作者写作时都是实实在在地向我们倾诉其心曲，这是他何以能激发我们的兴趣并与我们交流的真正原因。唯有聪明的作者才能在充分理解单词意义的基础上慎重地择词而作。因此，他的作品——像我在前面描述的那种作者的文章那样——酷似一幅用模板印刷的彩色图片。在这种作品中，每句话，每笔色彩都有特定的目的；而在其他作品中，一切都是机械地完成

的。在音乐作品中也能发现类似的差异。因为，正如李希腾贝格所说的加立克的灵魂似乎弥漫在他躯体的每块肌肉之中，所以，正是这种理智的普在性永远地、无所不在地显示出天才作品的特征。

我已经提示了标志那些作者的作品的单调沉闷；就此而论，一般地这种单调沉闷可分为两种：客观的和主观的。一部作品若存在未解决的缺点，则客观上是令人生厌的，那就是说，它的作者对自己表述的内容不仅没有经过深思熟虑，而且缺乏有关的知识。因为，倘若一个人才多识广且对自己所要表达的问题反复慎重地思考，那么，他的目的就会是把它加以传达，并且，他会运用自己的能力将之付诸实现；所以，无论在何处他的思想都是清楚明晰的。其结果必然是：他的作品既非冗长啰嗦，也非毫无意义或混乱不堪，因而也不会单调沉闷、令人生厌了。在这种情况下，即便作者本质上是错误的，这个错误无论如何也是经过了苦思冥想，是思想的艰苦劳作的结果，因而其作品总具有某种价值。但是，由于同样的原因，一部客观上是单调乏味的作品无论何时都缺乏任何价值。

另一种单调乏味只具有相对的意义：一位读者可能会因为对书中讨论的问题不感兴趣而认为这本书单调乏味，这意味着他的兴趣的狭窄。因此，在我看来，即使最优秀的作品也可能由于读者这样或那样的个人兴趣的差异而被主观地认为是单调乏味的；正如最拙劣的作品可能使某些人主观上认为这本书非常吸引人，这些人或者对书中论述的问题感兴趣，或者对书的作者感兴趣。

一个人只要可能就应该像伟大的天才那样思考，而像普通人那样说话，假如作者能够认识到这一点，一般来说他都将获益匪浅。作者应当深入浅出地表述其非凡的思想。但是，他们往往并非这样做。我们发现他们总是试图以高谈阔论隐藏其平庸的观

点，以华丽的辞藻掩饰其思想的浅薄，他们的作品往往牵强附会、极不自然、谬误百出，字里行间永远渗透着一种夸张造作的气息。他们如此偏好那些夸大其辞的文章，以致自己写作时也喜欢使用那类浮夸自负、装模作样、见风使舵的文体——其原型是古代的皮斯托，他的朋友福斯泰夫曾不耐烦地告诉他说，他应该像世上的普通人一样说话。①

在任何其他语言中没有任何词语可以精确地表达法语中的不自然的风格(stile empesé)这个词，然而，这一事情本身却更加经常地发生。文学作品一旦沾染上矫揉造作的风格，就喜欢表现出那种体面的傲慢、堂皇的气派，摆出第一流的架子，简直令人难以忍受。贫乏的思想往往对这种外衣趋之若鹜，正如日常生活中，凡喜欢装模作样、拘泥于形式的人大都是笨蛋一样。

写作风格真实不苟的作者，就像喜欢按自己性格穿衣打扮以免与群氓阿斗混同而与他们降至同流水准的人一样，上流人士绝不会冒这个险，他甚至喜欢穿自己最破旧的衣服。凡夫俗子可以从他的衣着上以及从他向往一切华丽豪奢的热望上一眼辨认出来，同样，普通百姓可以通过其风格加以识别。

然而，假如作者在写作时试图完全口语化，那么，他就追随了一个错误的目标。除非与铭文碑记的风格有某种亲缘关系，否则就无所谓写作风格，因为铭文碑记的确是一切风格的最初根源。对于一位作者，无论使自己的作品口语化，还是使自己的演说书面语化，都同样应受到责备。因为，这样做不仅使他的演说迂腐空洞，而且也使他的作品难以理解。

---

① 《亨利四世》，第二部，第五幕，第3场。——原注

含混不清的表达方式无论在何处永远是低劣作品的标志，并且，百分之九十九都是由思想的含混不清所致；这几乎无一例外地意味着思想本身存在着某种根本性错误和不合宜之处——简言之，思想是错误的。如果头脑萌生一种正确的思想，它会努力表达出来并很快可以实现这种表达，因为，清晰的思想很容易找到恰当的语言来表达。一个人若能思考任何事情，他也就能够以清晰明快、通俗易懂的语言来表达它。那些杜撰晦涩难懂、模糊歧义的复杂句子的作者们根本没有真正懂得，更谈不上正确理解他自己究竟想要表达什么；他们所有的只是少得可怜的一点肤浅的认识，他们仍然处于努力形成自己思想的初级阶段。的确，他们的欲望常常是向自己和他人掩饰他们实际上根本无话可说的真相。对于有些事物，他们根本一无所知，却要装出一副成竹在胸的模样；他们根本未曾思考，却要显出一副深思熟虑的样子；他们根本无话可说，却要摆出一副高谈阔论的架式。如果一个人真的有什么思想要表达，那么他将会选择——是采用一种暧昧不清的方法还是准确无误的方法来表达自己的思想？甚至昆提连也认为，*受过高层次教育的人说话常常更容易理解，也更加清晰明快，而受教育越少的人，他的作品也越令人费解。*

作者应当避免使用那些像谜一样令人迷惑不解的词句，他应当知道自己究竟是想说还是不想说一件事。正是这种优柔寡断的风格使许多作品读起来令人索然寡味。只有当必须以某种非正常方式说话时，上述规则才会出现例外。

由于夸张的手法一般地会产生一种与其旨意相反的效果；所以，语言确然能使思想更容易理解，但是，这只能在一定限度之内。如果语词的堆砌超出了这个限度，思想会再次变得更加模糊不清。

发现这个限度存在于何处是风格的难题，也是批判功能的任务。一句话若过了头便会使其效果全无。这就是伏尔泰所说的形容词是名词的敌人这句话的含义。但是，正如我们所看见的那样，很多人都试图以滔滔不绝的废话来掩饰其思想的空泛。

因此，应当避免一切不必要的冗语，一切无意义的、不值得深究的议论。作者应当珍惜读者的时间，不要破坏他的耐性，更不要分散他的注意力，而要让他相信这本书是值得仔细研读并将使他有所获益的。在通常情况下，删略某些优美词句，其效果往往优于增添一些无价值的冗语。这正是恰当地应用了赫西俄德的格言：过犹不及[①]。因此，只要可能，说话写文章都要提纲挈领、言简意赅！删去那些读者不感兴趣的东西。言之无物无论在何处都是平庸无奇的标志，而言简意赅则是天才的特征。

真理，美就美在它的无遮无掩。表达愈加简明，它给人的印象也就愈加深刻。其所以如此，一方而因为它能毫无障碍地抓住读者的整个心灵，而不使他受其他思想的纷扰；另一方面，也因为读者感到他在这里并没有受那些华丽辞藻的欺骗和讹误，而得到了关于事物本质的认识。例如，关于人类生存的空虚，除了约伯说的话以外，还有谁能给我们以更多的启示呢？——人同是母亲所养，他的生命如此短暂且充满不幸与痛苦。他像一朵鲜花，萌发盛开又萎谢凋零；他像一个幽灵，飞掠而过，从不停留。

由于同样的理由，歌德的自然纯朴的诗歌与席勒华丽浮夸的诗歌相比，前者要无与伦比且杰出得多。也正是因为这一点，使许多通俗歌曲如此地动人心弦。就像建筑学力图避免过分装饰一

---

① 《劳作与日子》，40。——原注

样，文学作品也同样需要戒除一切华丽的辞藻和一切冗言赘述；简言之，作者必须力求文风的简洁朴素。保留任何可以删减的词语，都将有损于作品。纯朴自然的法则适用于一切优美的艺术，因为它完全能使艺术立刻变得简洁明了、出类拔萃。

语言的简洁在于惜墨如金，力求精练，在于避免就人人皆知的问题作冗长的赘述。这样便涉及如何正确区分何为必要，何为不必要的问题。作者绝不应当以清楚明了为代价来换取文体的简朴，更不用说牺牲合语法性了。这表明，由于缺少判断而会削弱对思想的表达，或者由于少用几个词而妨碍对一个长句的理解。然而，正是这种对谬误的简洁的盲目追求今天仍然十分风行，这种简洁往往删略了有用的词语，甚至牺牲了语法和逻辑。常有这样的作者，他们通过以一个动词或形容词代替几个不同的长句的方法来删减一句话，结果使读者如坠烟海、不知所云；他们还在其他许多方面进行这种似是而非的语言简略法，以苦心竭虑地达到他们愚蠢地误认为是语言精练和风格简洁的效果。由于他们删略了某些可以阐明整个句子的东西，从而使这个句子变成了一个难解的谜，读者只得反复推敲以试图解开这个谜。

正是思想的丰富性和重要性而不是任何其他东西赋予风格以简洁明了的特性，并使它既简明扼要又寓意深远。假如作者的思想本身就是重要的，明白易懂的和有交流价值的，那么，它们必然能提供大量的内容和质料，足以填塞表达它们的词语，并且使它们如行云流水，处处皆衔华佩实；所以，在这样的作品中，读者不可能感到丝毫空洞、虚假或浅薄。无论何处，措词用语都应简洁明了，使思想易懂、行文流畅；不仅如此，更进一步说还应做到深入浅出、言近旨远且行文雅丽。

因此，作者不应当局限于语词和言谈的形式，而更应扩充丰富自己的思想。如果一个人被病魔折磨得形销骨立，发现自己的衣服过于肥大，那么，他就应当设法使身体恢复到以往的健康状况，而不是把衣服改小来使它变得合体。

这里，我要提及当今非常流行的一种风格上的谬误，此种谬误既存在于文学日益堕落的状态中，也表现了对古代语言的肆意漠视，这种倾向还有滋长蔓延之势，我指的是主观性。如果作者以为他已经了解自己的意图，知道自己要说些什么就足够了，那么，他就会犯上述主观性的错误，因为他没有考虑到读者，而读者恰恰应当是书的主动的阅读者。在这种情况下，作者仿佛始终在进行一场独白，然而，它恰恰应当是一场对话，由于在对话中他能够听见对话者的问题，所以他必然能更清楚地表达自己。

正因如此，风格绝不应当是主观的，而应当是客观的；除非书中的语言能直接使读者像作者写作此书那样严肃地思考同一个问题，否则，此书的风格就不是客观的。若要达到这一结果，作者就必须始终不渝地牢记：思想就其遵循引力规律而言，写作一部作品要比理解一部作品容易得多，所以，他必须竭尽全力在后一方面多下功夫。倘若他这么做了，他的语言将具有一种纯粹客观的效果，他的作品就像一幅精美的油画作品；而主观的风格其效果并不比墙上的斑迹更具有确定性，这类作品只在那些偶发奇思怪想的人看来才像是一幅画，但是，对其他人来说，它们与一块斑迹或一片模糊不清的东西没有什么两样。我们所讨论的这种差异也适合于作为整体的文学文法；不过，也只是在特殊的例子中才能发现。例如，在一部最近出版的作品中我发现了下面这句话：我写作从不是为了增加原有作品的本数。其实，这句话的含意恰恰与作者想说

的话相反，而且也是一句废话。

因此，那些草率的作者一开始就承认：他的作品的重点并不在他自己的思想。因为，唯有在这里，一个人才确信其思想和真理的重要，才深感必须孜孜不倦、百折不挠地力求以最清楚、最恰当、最强烈的方式表达它们——正如以银器或金器容纳神圣的遗物或无价的艺术珍品一样。正是这种深切体会使得许多古代作家——他们的伟大思想及精湛语言已经流芳百世并因此而荣获经典著作的称号——总是深思熟虑尔后才慎重落笔。据说，柏拉图的《理想国》的导言就曾经以不同方式写了七次。

正如一个人衣冠不整地会见朋友，显示了他缺乏对朋友的敬意一样，草率、粗心、拙劣的风格表现了对读者的一种令人不能容忍的漠视，而读者拒绝阅读这种书便是对它的最严厉的批评。尤其令人可笑的是，那些评论家们以他们自己那种极端草率的风格——亦即一种以赚钱为目的的风格——去评判别人的作品。这就像一位法官穿着睡衣，趿着拖鞋走进法庭一样！假如我看见一个人衣衫褴褛，首先，我会对是否与他交谈而斟酌一番；如果我拿起一本书翻看几页就被它的那种草率的恶劣风格所惹恼，那么我会立刻把它扔到一边。

优秀的作品应当遵循如下原则，即一个人写作时必须一次只能专心致志地仔细思考一个问题，而不应当三心二意，指望同时思考两个或更多的问题。如果作者有意利用文章中的脱漏，使一个完整的思想变成两、三个另外的思想而将主句拆散为若干小段时，便会出现上述情况；其结果只能是徒然地、毫无道理地使读者如坠烟海，不知所云。这里，错误仍在于我的同胞。德国人对这种写作方式很合适，这使它得以流行但并不能证明它有道理。没有比法

文读起来更轻松更令人愉快的散文了，因为，一般来说，它根本不会出现我们所讨论的这种错误。法国人总是尽可能地以最合乎逻辑、最流畅自然的次序连贯其思想，使这些思想有条不紊地相继出现在读者眼前，以利于读者进行思考，所以，这些思想中的每一部分都会得到读者的注意而不致于被忽略。与此相反，德国人总是生拉硬扯、牵强附会地将各种思想凑成一句话，因为他想一下子说六个问题，而不是循序渐进，依次论说。其目的是要吸引读者的注意力；然而，他却偏偏无视这一目的，他向读者要求他将抵制上面提及的规则，他要在同一时刻思考三、四个迥然相异的问题；或者，如果这是不可能的，那么，他的思想就必须像神经震颤那么迅速地接连发生。作者以这种方法为其不自然的风格奠定了基础，然后通过夸张的手法、浮华的辞藻表达极简单的事物，或以其他诸如此类的人为造作的手法，从而使这种风格日臻完成。

在那些长句中，大量复杂的括弧就像是一只盒子套着一只盒子似的；或者，像只肚子里填满了苹果的烤鹅似的，实在是为记忆增加了多余的累赘。然而，在这儿恰恰应当发挥理解力和判断力的作用，面不是实际上妨碍、削弱它们的积极作用。这种句子给读者提供的仅仅是些支离破碎的语词，然后去让读者仔细地加以整理收集，储存于记忆中；仿佛它们是被拆散的文字的碎片，尔后又可拼凑起来，并且能按各自的意义去理解它们。读者被认为理所当然地继续阅读而无需开动脑筋，甚至只需发挥记忆的功能；他还被期待着：当他读完一句话时，他就可以明白它的含意并理解它；这样，他在理解任何话之前必须牢记许多东西。显然，这是错误的，是对读者耐心的滥用。

毫无疑问，平庸的作者都喜欢这种风格，因为它不仅使原本轻

而易举便可理解的东西，让读者颇费周折；并且使作者看起来仿佛要比读者更深刻、更聪明。事实上，这只是上面提及的种种技巧中的一种，平庸的作者正是依靠这些技巧不知不觉地、仿佛出于本能地竭力掩饰其思想的贫乏，而作出一副博学多才的模样。他们在这方面的机智的确令人震惊。

在没有任何充分理由的情况下，将某一思想迂回曲折地置于另一思想的上面，结果使之变成了一个毫无生气的混合物。这种情况只有当作者为了插人另外某个完全不同的问题而突然中断他已经开始的论述时才会出现；这样一来便给读者遗留下了毫无意义的半截话，并且直到后半截话完成之前，读者就仍然对它感然不知其解。这颇似一个人递给他的客人一只空盘子，让他饥肠辘辘地期待着盘子里会装上什么菜似的。出于一个相似的目的，逗号就如同用于页码注脚的记号和用于文中的圆括号一样，都属于同一个符号家族；进而言之，它们三者的差别仅仅是程度上的。假如德摩斯梯尼和西塞罗偶尔运用圆括号来插入句子的话，他们将会使用得当、恰到好处。

但是，如果使用插句不仅不适合于句子的结构，甚而弄得它们支离破碎时，这种写作风格就变得荒谬绝顶了。例如，打断别人的谈话是傲慢无礼的，同样，中断自己的话题也是很不恰当的。所有拙劣、鲁莽、草率的作者——事实上，他们当众粗制滥造——平均每页六次运用这种写作风格，并自以为得意。他们所以这样写作，不仅因为懒惰马虎，而且由于愚笨糊涂；他们以为这样做会使其作品具有迷人的魅力，会为其语言增添生气。毫无疑问，当读者碰到这类句子时，很少会原谅作者。

很少有作者采用建筑师的方法，后者在开始建造房屋之前，先

画出草图，然后再进行详尽周密的思考乃至细微末节。非但如此，而且，大多数人写作就仿佛在玩多米诺骨牌；在这种游戏中，骨牌的布局一半靠计划，一半靠运气，所以他们也是靠此种次序来连接其文句的。他们只知道自己作品的一般形式以及构思这些作品的目的。许多人甚至连这点也忽略了，他们只是像珊瑚虫生产珊瑚似的，一句接一句地写着，天晓得他们是什么意思。

今天，生活的时光瞬间即逝，这种生活方式感染了文学，使它变得极端肤浅平淡且浮躁草率。

三、论拉丁文研究

随着与民族文学密切相关的方言的兴起，作为学者们通用语言的拉丁文逐渐被废弃，这从欧洲知识的角度来看，可谓是一场真正的灾难。因为，正是主要由于拉丁语的媒介作用，欧洲才会有大批博学多才者——几乎每本书刚一出版便会立即受到他们的欢迎。事实上，整个欧洲精于思考，善于判断的人为数甚少，但是，当读者们由于语言的不同而被分离、间隔时，这些博学多才者的作用便大大减弱了。这是一个极大的不利之处；然而，另一个更大的不利之处接踵而至，即古代语言将完全停止教授。对古代语言的忽视很快在法国和德国流行起来。

假如事情真的发展到如此严重的地步，那么，别了，古典文学！别了，高尚的情趣、深邃的思想！人类将再次返回荒蛮的年代，尽管有了铁路、电话和气球。我们将失去祖先创造的又一个辉煌的进步。因为，拉丁文不仅是我们了解古罗马知识的途径，而且是我们开启中世纪以及近代直至1750年左右欧洲各国文化的钥匙。例如，9世纪的爱里根纳，12世纪的索尔斯伯利的约翰，13世纪的雷蒙德·勒里以及其他许多人，都直接使用他们在思考学术问题时自然地采用的语言来对我们演说。他们虽然在时间上离我们非常遥远，但在感情上却使我们感到如此亲近：我们与他们密切相联，对他们真正了解。假如他们每个人都用他那个时代、他自己国家的特殊语言著书论述，那么情况又将如何呢？对于他们的论著，我

们甚至可能连一半都不懂。他们不可能有任何真正的知识。我们看他们的论著就像是遥远的地平线上的阴影，或者，也许像透过译者的望远镜所看到的东西。

正是由于用拉丁文写作的有利之处，培根——如他自己明白宣称的那样——把他的论文集译成拉丁文，题目是《信徒祷文》；在这部作品中，霍布斯给予他很大帮助。[①]

这是，我顺便说一下，如爱国主义试图在知识领域坚持其主张，那么，它就犯了一个不可饶恕的罪过。因为，在那些一切人利益都相同的纯属人类问题中，真理、直觉、美感都应具有独立的价值，假如偏爱一个人自身碰巧所属的那个国家，冒充不偏不倚的评判，并借机亵渎真理，贬低别国有才智者，谄媚本国的无能之辈，这是多么无礼，多么不恰当！至今在欧洲的许多国家仍能找到抱有这种世俗偏见的作者。正是这点使耶里阿特在他的趣妙横生的《文学寓言》的第三十三则中辛辣地嘲讽了此类作者。

学习一门语言，主要的困难在于认识它所表达的每一个概念，即使它使用的单词在母语中没有确切的对应词，这也是常有的事。在学习一门新语言的过程中，可以说一个人必须在头脑中划定一个全新的观念范围的界限，其结果是这一观念的范围总是产生于从前不曾有过的地方。这样，他不但学到了单词，也获得了观念。

这种情况在任何地方都不像在古代语言学习中那么经常地出现，因为，古代语言的表达方式与现代语言相比，二者间差异要比现代语言与其他语言的差异大得多。这点通过以下事实表现出

---

① 参见托马斯·霍布斯自传：《英国埃勒特尼姆的凯诺罗波尼》，1681 年，第 22 页。——原注

来：在翻译为拉丁文的过程中，除了使用原文外，还必须依靠完全不同的词语转换。被翻译的思想则必须被消解溶化并重新组合；换言之，必须对它进行分析解释，然后再加以改写。正是这一过程使古代语言的研究必须对精神的培训花费如此巨大的力气。由此可见，一个人的思想将随着他所使用的语言的不同而变化。可以说，每学习一门新的语言，他的观念都要经历一次新的变化，都会出现某种细微差别。因此，熟悉多种语言不仅有许多其他裨益，而且本身就是一种直接的文化修养的手段，它可以使研究者注意到观念在不同语言中的诸多特性及其意义的差异，从而不断地修正他对观念的理解，使他的观念渐至完善，而且还能使研究者文思更加敏捷；因为，在学习多种语言的过程中，观念变得越来越与语言无关。由于我在上面提及的那种差异，古代语言与现代语言相比，这种趋势尤甚。

从我所说的这些情况来看，显然，以自己的语言模仿古代语言的风格——就其语法的完满性而言要比我们的语言优越得多——是用本国语言熟练而完满地表达思想的最佳训练方法。甚至可以说，如果一个人想成为一名伟大的作家，这一点是绝不能忽视的：正如雕塑与绘画一样，初学者在开始进行独创之前，必须先通过临摹历史名作的方法而进行自修。唯有通过学习拉丁文的途径，一个人才能把用语的选择看作一门艺术。这门艺术的材料便是语言，因此，无论写作或说话，均应态度慎重、字斟句酌。

如此研究的结果是，作者将注重语词的意义和价值、次序和关联以及它们的语法形式。他将学会如何对文章精雕细琢，并成为一名具有高超的驾驭语言能力的作家——这不仅意味着他善于表达自己有价值的思想，而且表明其文章华美，不胫而走。不仅如

此，他还将学会如何慎重对待他所使用的语言，避免生搬硬套或任意杜撰。倘若缺少这种训练，则一个人的作品很容易变成冗言赘语的堆积。

完全无视拉丁语，就像雾天来到一个美丽的国家，视线受到极大的限制；除了眼前的景物外，什么也看不清；几步以外，一切都消失在朦胧之中。然而，拉丁语学者却拥有宽阔的视域，他不仅看到现代，而且能看到中世纪和古代；并且，他若研究希腊文，甚或梵文，则精神视野将更加宽广。

假如一个人不懂拉丁文，即使他是著名的电机大师并且在其坩埚中拥有氢氟酸碱，那么他也只是一个粗人。

对于精神，最好的消遣莫过于研究古代经典。只要你一册在手，哪怕半个钟头，你也会顿觉愁消闷解，身洁心净，神清气爽，强健有力，犹如久渴而饮甘泉一般。难道这就是古老的语言及其完美表达的神功妙用，抑或是其作品历时千年后仍光彩熠熠、岿然完好的那些英才俊杰的伟大心灵的激励？也许，二者兼而有之。然而，这只是我所知道的。假如可怕的灾难降临，人们不再学习古代语言，那么，一种新的文学将要诞生了，而从前的那种芜杂浅薄、毫无价值的语言将再也不会出现了。

四、论学者

当我们看见为教育培养人才而建立的大批种类繁多的学校和为数众多的学者教师时，也许以为人类极为重视真理和智慧。然而，这一切都是骗人的假象。教师教授学生是为了挣钱，他们所寻求的不是真理而是自我炫耀和声誉名望；学者们进行研究不是为了获取丰富的知识和颖锐的悟力，而是为了装腔作势、夸夸其谈。每三十年都有新的一代来到这个世界——起初，他们对这个世界一无所知，尔后便立刻被经过数千年历史积累而成的灿烂的人类文化所吸引，他们渴望自己能超越前人。为此目的，他进入大学并开始读书——读他那个时代的新书和一些经典著作。他所阅读的每一部作品简单地说必须是新的！他本人就是新的。继而他便开始吹毛求疵、质疑问难。在这里，那些以生计为唯一目的的学问更是不值一提。

各类学人、研究者，不论其年老年少，一般地，与其说他们的目的旨在得到颖锐的领悟力，毋宁说是为了获取消息。他们炫耀自己博学多才——诸如岩石、植物、战争、实验以及各类书籍等，无一不知晓。他们从未想到这些知识仅仅是颖锐悟力的工具，它本身价值甚微或毫无价值。他们以为根据自己的想法就能成为一名哲学家。每当我听到这些学术界的奇闻怪事，听说他们博大精深的学识，我时常暗自思忖：唉，他们如此博览群书，思想却贫乏得令人吃惊！并且，当我偶然看到一段文字记载说普林尼不论在餐桌旁，

还是在旅途中，抑或在浴池里，总是不停地读书或让别人读给他听时，不由得产生疑问：这个人的思想是否贫乏到如此地步，以致他不得不连续不断地将外人的思想灌输于自己的脑中；仿佛他是一个结核病患者，需要吃果冻才能维系生命一样。无论他那毫无分辨能力的轻信，抑或他那难以言状的令人反感，甚或他那缺乏理智的文体——所有这些似乎无须多费笔墨就能刻画一个人的特征——都使我无法高度评价他的独立思考能力。

我们已经了解到通晓古今、博学强识并不利于独立思考，同样，由于大量写作或经常教学，一个人会对自己熟知的事物失去原有的那种清晰而严谨的认识和理解，其原因简单地说在于他没有时间去要求清晰和严谨。所以，当他无法清楚地表达自己所拥有的知识时，不得不用各种空话套语来充数。并非由于论题的空泛而是因为上述缘故，使得大多数作品陈旧贫瘠、枯燥无味。常言道，一位出色的厨师能将一只破靴变成一道美味佳肴，同样，最沉闷乏味的事物到了优秀作家的笔下，也变得妙趣横生、令人捧腹。

对于绝大多数学者来说，知识是手段而非目的。这就是何以他们绝不可能写出传世佳作的原因。因为，若要如此，他就必须把知识作为目的来追求，而把一切事物乃至存在本身仅看作手段。一个人若不是以某事物本身为目的去追求这个事物，这种追求便不是真心实意的；同样，无论哪部作品，只要其作者以写作这部作品为唯一目的，而不是把它作为达到其他目的的手段，那么，这部作品便是出类拔萃的。所以，只要一个人不是为自己来努力寻求知识，并且不是把这种知识作为他研究的直接目标，而是用其他人的知识来扰乱自己的心智，那么这个人就绝不可能在思想方面真正做出任何伟大而富有独创性的成就。但是，一般的普通学者总

是或者为了能够教学，或者为了能够写作而进行研究的，他的头脑如同失去消化功能的肠胃一样，这正是他的教学或作品毫无用途的原因。因为人赖以生存的并非那些未经消化的渣滓，而只是分泌于血液本身的乳汁。

假发可谓是表示人的学识的最恰当的象征，简单而明确。因为它使脑袋蒙上一层浓密的毛发，然而这毛发却不是他自己的脑袋生长的：正如博学多识意味着脑袋里装着的都是别人的思想一样。毫无疑问，假发并不能把原本是光秃秃的脑袋装饰得美丽自然、天衣无缝，学识一般说来也非如此万能，并非适用于一切目的，其根基更不是坚如磐石；当脑袋中所装的别人的思想一旦用尽，也不可能立刻又得到补充——即不可能用自己的思想来取而代之。所以，我们看到斯特恩在他的《项狄传》中大胆地断言：一个人若拥有自己的智慧，哪怕只有一分，其价值也万倍于他人的智慧。

事实上，最渊博的学识也不过像大自然中的一束枯萎的植物，完全不同于创造的天赋，而后者则具有不断更新的生命力，它永远那么清新强健，那么生气勃勃，那么变化多端。没有哪两种东西能形成比古代作家的童稚质朴与他们的注释者们的博学更鲜明的对立了。

业余爱好者，业余爱好者！那些为金钱所诱惑并仅为赚钱的缘故而治于学问的所谓学者，就是以这种轻蔑的口吻，谈到那些仅仅由于热爱艺术，而对某一门艺术孜孜以求的人。他们之所以产生这种轻视，是因为他们相信：没有任何人真正地献身于一门学问，除非他受到匮乏、饥饿或某种形式的贪欲的刺激。公众也有同样的想法；因此，人们一般对职业艺术家很尊重，而对业余爱好者

则不信任。但是，事实上，业余爱好者往往把自己研究的问题当作一个目的，而职业艺术家则直截了当仅仅把它当作一种手段。一个人只有真诚地热爱一件事，才会对它有直接而浓厚的兴趣，才会因为喜欢它而献身于它，才会不懈地探求其奥秘而只是为了爱好。正是这些人，而不是那些为金钱而劳动的人，才创造出最伟大的作品。

文学界如同其他领域一样，人们总是偏爱平庸无奇者——因为他默默无闻，从不自诩比别人更聪明，而才华出众者则被视为险恶的威胁，人们联合起来反对他，噢！他们这边的力量如此强大。

这个领域的状况很像美国的一个州，在那里，每个人都只是关心他自己的利益，只为他自己谋求荣誉和权力，全然不顾社会福利，这样，国家就会走向崩溃。文学界也同样如此；一个只想使自己引人注目，因为他渴望成名。唯一能够得到大家一致赞同的事情，就是试图压制一个人真正的杰出人物，倘若他胆敢自我炫耀的话，因为他是人们面临的共同威胁。从上述情况，我们很容易了解整个知识界的状况如何了。

在大学教授与独立不羁的学者之间，自古以来就彼此对立，这种对立或许能够比作狼与狗之间的那种势不两立。教授因其地位，享有生前便名扬天下的有利条件；与此相反，独立不羁的学者因其地位，具有死后能为后世所推崇的优势。而要达到这一殊荣，在其余的更为珍贵的恩赐中，愈加需要的是，他必须拥有一定的闲暇和自由。人类长期致力于发现这样的人，也许，他们会携手并肩，共同合作。

获得教授职位的人，可以说是在畜舍的小隔栏里取食，这种方法最适宜反刍动物。不过，受大自然的恩惠而得到食物，毕竟要比

在空旷的田野里觅食优裕得多。

作为整体的人类知识及其每一分支，其中的绝大部分仅仅是理论上的，——我指的是仅仅存在于记载着人类往事的书本上。只有一小部分在特定的时期内，才真正地活跃于某些人的头脑中。这种状况的出现，主要地因为人生如寄，世事无常；但也由于以下事实所造成，即人们总是懒惰懈怠，耽于享乐。当每代人匆匆走过它短暂的人生历程时，所获得的仅是它自己需要的知识，尔后，很快便悄然消逝。大多数学者都是浅薄的。继起的新一代，满怀希望，却又浑浑噩噩，一切均需要从头开始。他依然只是在其人生的历程中寻找、收集于他有益的知识，然后，同样又销声匿迹。倘若不是那些印刷品和艺术作品的真迹，知识的境地该是多么悲惨！正因如此，图书馆才成为保留人类足迹的唯一确定可靠的、持久不变的存储器。所以，正像商人不愿公开他的账簿一样，大多数学者也不愿让他们的知识经受检验。

人类目光所及的范围十分有限，而人类知识的全部领域早已远远超出这个范围；并且，一个人所能了解的知识甚至不及他应掌握的全部知识的十分之一。

科学的各个分支越来越繁多，以致于一个人若想有所成就，便不得不放弃所有其他学科，而专注于某一研究领域。一个人在他自己的研究领域中确实要比一般人高明，但在其他领域，他却和一般人没有什么两样。倘若我们再补充一句：轻视古代语言乃至废弃古典文学的普及教育的风气，今天更加盛行——因为，仅有一知半解的拉丁文和希腊文是毫无用处的——那么，我们最终将会揭示出那些尚未真正进入自己研究领域的学者们，表现得就像一头真正无知无识的反刍动物一样。

一个这样的专家就像工厂里的工人一样，他穷其一生心血去制造某种特殊的诸如螺丝钉、老虎钳或曲摇柄之类的零件，的确，就某些特定的机械仪器讲，他确实达到令人难以置信的熟练程度。这种专家也可以比作一个从未离开过自己居所的人，在那里，他完全熟悉所有的一切：每一层台阶，每一个角落，每一块木板；就像维克多·雨果的《巴黎圣母院》中的嘎西莫多了解的教堂一样；教堂外面，一切对于他都是陌生的、不可知的。

一个人应当多才多艺，视野宽阔，这对古典文学的修养，是绝对必要的；并且，学者——按照这个词的严格意义——也必须对历史了如指掌。但是，一个人如想成为无所不知的哲学家，其头脑就必须囊括人类的全部知识：这些知识又向何处汇集呢？

严格地说，这些第一流的天才绝不会是上面所说的专家。因为，就前者的特征而言，他们是把生存的统一体作为自己的问题；这是一个他们将要论述的问题，他们中的每一个人都将以某种形式为人类提供一种崭新的启示；正是由于他们所成就的伟大事业，他们才能当之无愧地接受天才的称号，才堪以担当至高无上、聪明绝伦、普遍绝对之类的桂冠；而不是去把毕生精力用于解释事物之间的某种特定关系。

五、论独思

图书馆的规模可以很大，但是，倘若它内部杂乱无章，其功效反而不如规模虽小，却井然有序的图书馆。同样，一个人可以拥有广博的学识，但是，倘若他不经过独立思考，并加以消化吸收，那么这些学识就要比那些虽然有限，却经过他仔细思考的知识在价值上小得多。因为，唯有当一个人从不同的角度，对他所有的知识进行反复考察，并借助将事实加以比较对照的方法，而把他所了解的事物联系起来时，他才能真正完全理解它，从而充分发挥它的作用。一个人对他所不了解的事物是绝不可能达到深思熟虑的程度的；因此，他应当熟知某事物；但是，也只有当他已经对这一事物反复考虑后，才能说他已经了解它。

阅读和学习是任何人都能自愿进行的活动；而思想却非如此。正如火势需风助一样，思想的火花也要靠激发；一个人只有对他正研究的问题感兴趣，才能保持思维的积极活动。这种兴趣既可以是纯粹客观的，也可以完全是主观的。主观兴趣只对与个人有关的事物发生作用。客观兴趣则限于具备思考天赋的人；对于这类人来说，思考如同呼吸一样自然；但是，这种人极为罕见。这就是大多数学者何以如此缺乏这种天赋的原因。

令人难以置信的是，独思所产生的效果与阅读相比，完全不同。具备不同天性的人，如果让其中一人既阅读又思考，而让另一个仅限于阅读，那么，他们之间在天赋上的差别将得到进一步扩大

和强化。我的意思是，阅读是把某些异质的思想强加于精神，——此时，思想与精神本质或特性相异——就像在蜡块上留下印记一样。因此，精神不得不完全产生于外部世界；它被驱策着去思考这，思考那，虽然它此时并无哪怕丝毫的激情或欲望。

然而，当一个人独思时，则完全受他自己精神鼓动而情不自禁为之，此时的精神状态完全取决于他自己，既取决于他周围的环境，也取决于对某件往事的追忆。一个人周围看得见的世界并不像阅读书籍那样，能够在他的心灵中留下一种单一确定的思想，而仅仅提供某一事物或某一契机，促使他去思考适合于他的天性和当时心境的问题。大量单纯的阅读还会使精神丧失其全部灵敏而变得迟钝起来，并且，只有在连续不断的刺激和推动下，才可能保持一种活力。一个人若不想耗费脑筋，思考问题，那么，他无需做任何事情，最好的办法就是时时刻刻手中拿着一本书。正是这种做法解释了博学多识何以反倒使大多数人变得更加愚蠢糊涂，并使他们的作品没有获得成功的原因。用蒲柏的话来说，即：

他们总是不停地阅读，

却从不曾有人读过他们的作品！①

所谓学者，就是在书本里做学问的人。而思想家或天才则是径直深入自然之书的人；正是他们启迪了整个世界，并使人性得到进一步发展。

一个人若希望自己的思想具有真理性并富有生命力，那么，首先，这些思想本质上必须是他本人的；因为，只有他本人的思想，他才能真正完全地理解它们。读知别人的思想，如同吃残汤剩

① 《顿西亚德》（或译《愚人志》），第三章，第194页。——原注

菜或穿别人扔弃的旧衣一样，很难引起我们的兴趣。就像我们对某种化石植物的印象与春天里茂密旺盛的植物有关一样，也应把我们从书本中了解的观点与我们自己头脑中萌生的思想结合起来。

阅读并不能代替一个人的独立思考。它只是对精神起着一种引导的作用。汗牛充栋的书籍仅仅告诉我们，错误的途径如此之多，如果一个人盲从轻信，就很可能会误入歧途。但是，受其秉赋支配的人，则喜欢独立思考，并且，他的思考全然是自发的，精确的，这种人得天独厚地拥有引导他正确前进的指南针。一个人应当只是在他自己的思想流停滞不动时——即便才思极敏捷的人也会经常出现这种情况，才去阅读书籍。另一方面，为了免遭思考之苦而终日手不释卷，实在是冒犯圣灵的罪过。这就像逃离大自然，去博物馆观看枯萎的植物或铜雕的风景画一样。

当一个人花费大量时间对某个问题苦思冥想，并有所获之后，他可能会显得更加正确、更加聪明些；有时，也会出现下述情形，即他已经从他所读的书中找到了问题的答案，从而免遭苦思的烦恼。但是，即便如此，倘若他是经过独立思考而找到答案的，那么，这个答案的价值就百倍于从书本中找到的答案。因为，只有通过这种途径获得的知识，才会作为一个富有生命力的因素，而成为我们全部知识体系中的一个主要部分，才会与我们熟知的事物保持一种完整、牢固的联系；并且，蕴含于其中的以及由此引申的一切，才是可以理解的。也只有这种知识，才具有我们自己的思维方式的特色和明显的标记；才会在我们需要它时，及时地出现在我们头脑中，并且，让人难以忘却。可以说，这是对歌德忠告的圆满解释和成功运用，为了真正占有自己的继承物，去为自己赢得它："你从祖

先手里继承的遗产，要努力利用，才能安享。”[①]

独立思考的人首先形成自己的看法，只是过后，当权威证实了这些看法，并使他更加自信时，他才知道权威的存在。而只知读死书、颇有几分呆气的哲学家却把权威作为自己的出发点。他读别人的书，收集他们的观点，然后凑在一块作为自己的意见。这种人颇似一架无血无肉、僵死呆板的机器人。相反，独立思考的人创作一部作品，就像大自然塑造一个活生生的人一样。因为，一部作品的问世好比一个人的诞生，勤于思考的精神受精于外部世界，然后，在自己体内孕育并生下自己的孩子。

单纯习得的真理，如同一条假肢，一颗假牙，或一只蜡制的鼻子；至多，像一个用别人的皮肉做成的鼻子；只因它是假的，才被粘附于我们。但是，经过我们独立思考而获得的真理，则好比一条与生俱来的肢体，只有它才真正属于我们。这是思想家与单纯的学者之间的根本差别。前者的学术造诣很像一幅出色的画，画中明暗部分的对比恰到好处，色彩明快经久不褪，整幅画和谐协调，栩栩如生。与此相反，后者的学术成就则像一大块调色板，上面色彩斑烂，至多，颜色的涂抹编排有序，但整幅画缺少一种内在的联系，使人感到不谐调，甚至无意义。

单纯的阅读不是用自己的头脑，而是用另外某个人的头脑思考。用自己头脑进行思考的人，总是希望形成一个首尾一贯的整体——一个体系，尽管它严格地说尚不是一个完美无瑕的体系；如果别人的思想倾向过于强烈，——像连续不断的阅读所造成的后果那样——是很难抵制的。这些思想萌生于各自不同的头脑，属

---

① 《浮士德》，第一部，第329行。——原注

于彼此相异的体系，呈现自身特有的格调，绝不可能掺杂揉合到一起而形成一个智慧的整体；无论在知识、悟力、还是信念上，它们都绝不可能统一起来，相反只会使头脑乱糟糟地塞满各种思想。精神由于过份庞杂的异质思想的纷扰而失去了所有清晰明确的判断力，几乎陷入紊乱之中。这种状况在许多学者身上都十分明显，他们在理智的清醒，判断的正确以及处世的圆滑诸方面，均不及许多从未受过正规教育的人，后者通过经验的途径，与他人的交往和少量的阅读，从外部世界得到些微的知识，他们让知识为自己的思想服务，并把它融入自己的思想之中。

真正精通学理的思想家也和那些没有受过正规教育的人一样对待书本知识，只不过是在更大的视域里来对待这些知识。尽管他十分需要丰富的知识，因而必须博览群书，但他的精神仍然足以支配这种知识，并能够对它兼收并蓄，融入自己的思想体系，从而使之适合于他的判断力的有机统一性，这一过程虽然艰巨，但总可以逐步进行。在这一过程中，他自己的思想犹如一架风琴的低音部，始终支配其他音部，而绝不会被其他音部所淹没，这种情景就像一个具有丰富的古文物专门知识的人在其研究中所做的鉴定或辨别工作一样。相反，当一首乐曲破碎不堪，它的每一个音节都似乎含混地纠缠在一起，那么你就根本听不到任何一个基本的音调。

那些终身读书并从书本中获取智慧的人，很像通过许多旅游者的描绘去了解一个国家状况的人。他们熟悉这个国家的很多情况，但是，他们对这个国家的真实状况缺少一种有机的、清晰的和深刻的认识。而那些以毕生精力从事思考的人，就像旅游者本人，只有他们才真正了解自己所谈论的事情，他们对各类事物的真实状况了如指掌，对所论及的问题相当精通。

思想家与普通的书本哲学家的关系，类似于目击者与历史学家的关系，思想家是从他自己的直接知识出发的。这是独立思考的人对某个问题何以能得出相同结论的原因。他们的不同之处在于他们观点的相异；倘若这不会影响到谈论的问题，则他们的言论将完全一致。他们只不过表达了他们对事情的客观感觉。在我奉献给公众的作品中，有许多章节，由于它们的似非而是性，我曾经犹疑过；后来，当我从古代某个伟大思想家的作品中发现了相同的观点时，又体验到一种惊喜的冲动。

书本哲学家只会告诉人们，这个人曾说过什么，另个人的意思是什么，第三者提出的异议是什么，如此等等。他把各种观点放在一起比较对照，反复掂量，批评鉴定，试图把握问题的真相；在这里，他就像一个批判的历史学家。例如，他将着手研究莱布尼兹是否曾经信奉过斯宾诺莎以及诸如此类的问题。关于我这段话的含义，有兴趣者可以从以下两本书中找到引人注目的实例，这两本书是：赫巴特的《道德和自然权利的分析说明》和同一作者写的《关于自由的通信》。人们可能会感到惊异的是，这种人竟如此自寻烦恼。因为仅从表面判断，假如他独自研究这个问题，那么，他只要略加思索便可立即达到自己目的。不过，这里有个小小的困难。因为，能否这样做并不取决于他自己的意愿。一个人只要愿意就能一直坐在那儿读书，但却不能总是思考问题。思想也同人一样，它们不可能随心所欲地产生，我们必须等待它们的出现。如果外部环境的刺激与内在的心境以及个人的兴趣，巧妙和和谐地联系起来，那么，关于某个问题的思想就必定会自然而然地产生出来；但是，恰恰是这种自然产生的思想似乎绝不会出现于这些人的头脑中。

这个道理可以从那些影响我们个人情绪的事实中得到说明。当我们必须对这样一件事作出决定时，我们却不可能在任何时候都安安稳稳地坐下来，反复思考，权衡利弊并作出抉择。因为，假如我们试图这么做，我们往往会发现，此时此刻，自己并无这种能力始终将注意力保持在这件事上，而常常游离到别的事情上去。逃避悬而未决的问题是不对的，在这种情况下，我们不应当采取强制手段，而应当等待适当的心境自然而然地出现。它的出现常常是突如其来的，并且一再重新出现；在不同的时刻，由于我们心境变化，常使我们以一种新的眼光来看待某一事物。这是一个可用成熟的决定这个词来理解的漫长过程。因为，要作最后的决定，必须分步骤进行；在这一过程中，许多彼时被我们忽略的东西，此时又常常会被思想起来；并且，在通常情况下，当我们对某一事物作一番深入考察后，往往会发现它并不像初看时那么令人厌烦，所以，这种厌烦之感刚刚被感觉到便又很快消失了。

这条规则不仅适用于实际事物，而且也适用于理智生活，即人必须等待恰当的时机。即使最伟大的天才也不可能老是独自沉思。所以，名家往往会选择恰当的时候，以读书为休息，正如我曾说过的，这也不妨说是一种代替思考的方法；它可借另一个人的思考，来使自己的精神获得思考的材料；尽管在某种意义上说，这样做并非精神独自所为。由此可见，一个人为了不致于使自己的精神变得习惯于以任何东西来替代现实生活，并因此而遗忘现实生活；或者为了使自己的精神既不致于习惯于走别人的老路，也不致因惯于照搬别人的思想而不愿独立思考，他不应当读太多的书，尤其不应当仅仅为了读书而完全放弃对现实世界的关注。因为，诱发一个人思想的刺激物和心境，往往更经常地来自现实世界而非

书本世界。呈现于他眼前的现实生活是他思想的自然起因。作为存在的基本因素，它自身的力量能够使它比其他任何事物都更易于激发、影响思考着的精神。

考虑到上述这些情况，通过一个人谈话的方式，他的诚挚以及标志其全部思想和语言的创造力，坦率诚恳和个人信念，很容易将他与只知读书的哲学家区别开来，这并非是令人吃惊的事。相反，人们看到只知读书的哲学家所拥有的全部知识都只是一些二手资料；他的思想就像是一家旧家具店从各处收集起来的废旧家具。他的精神愚钝，语言空洞——不过是摹本的摹本。传统、甚至粗话、以及偶然流行的措辞构成了他的文学风格；在这方面，他的精神世界颇似一个小小的国家，由于它没有自己的货币，流通的都是外国货币。

单纯的经验与阅读一样，无法为精神提供施展魅力的天地。经验之于思想的关系如同吃饭之于消化吸收的关系。当经验自恃唯有它的发现，才是人类进步的价值时，我们仿佛听见嘴巴也在声称它对保持身体的健康具有全部意义。

人们能够通过一部作品是否具有果断、确定的特征，来辨别其作者是否真正富有才华，这意味着这部作品必须思路清晰，观点明确，文笔流畅，而绝对不能思路混乱，观点暧昧，语言艰涩。所以，一个真正有才华的人对他所要表达的思想，以及是用散文、诗歌，还是用音乐来表达这一思想，都有清楚明确的了解。而智力平庸者的作品则既不果断，又不明确，人们也正是由此特征进而了解其作者的。

处于最高层次的精神，其特征是对事物的判断总是依据第一手知识。它所取得的每一项成就都是独立思考的结果；它的每句

话都显示了表达思想的杰出才能。这样的精神宛如一个帝王。在知识的王国中，它拥有无上的权威，而较低层次的精神虽然也有它的权威，但这种权威是受命于精神帝王的，因为它缺乏自己独立的特征，这种差异在二者各自的风格中表现得淋漓尽致。

每个真正独立思考的人（仅就此范围而言）俨然是个帝王。他置于最高的地位，绝不受命于他人。他独断独行，他的每一判断都仿佛一道威严的命令。他不像世俗世界的国王那样，自诩拥有统辖一切的权威，而仅仅承认对自己所认可的东西拥有最高的权威。至于那些普通民众，则总是随波逐流，他们对五花八门的流行观点，权威的看法和世俗偏见，唯唯诺诺，从未提出过任何异议，他们就像生活中那种循规蹈矩的人，绝不敢违反惯例，只知唯命是从。

有那样一些人，他们热衷于引用权威的意见，以解决纷争的问题。当他们能够用别人的颖悟和洞见代替自己的思考时，他们会毫不迟疑、欣然而为，因为这正是他们梦寐以求的。这批人为数众多。正如塞涅卡所说，没有人只相信经验的判断。这种人在争论中往往滥用权威这个武器，以此互相攻击。任何人，倘若他偶然卷入这类争论中，他最好不要把权威的推理和论据当作辩论的模型；因为，依靠权威这个武器的人，就像长着皮角的西格弗里德一样，毫无思考与判断的能力，而那些人一旦遭到他的抨击，便抬出权威来羞辱他，即诉诸于羞辱，然后，大声喊叫他们胜利了。

在现实世界中，精神从未如此顺利有望，愉快欢乐，因为，我们总是生活于我们不得不服从的引力规律的制约下。但是，在理智世界，我们的精神摆脱了肉体的束缚，无须再受这一规律的支配，并因此而摆脱了贫困的煎熬与痛苦的折磨。这种幸福在世俗生活中是不存在的，正是在这吉兆的时刻，一个完美而丰硕的精神才真

正发现了自身。

一道思想的闪光犹如一个我们热恋的女人，我们自以为绝不会忘记这一思想，也绝不会冷落自己的情人。然而，离久情疏！最精彩的思想，假如我们不把它写下来，它也不可避免地有被淡忘的危险，而最美丽的情人，倘若我们不与之结婚，也难逃被遗弃的恶运。

思想者的思想大部分只对自己是有价值的，如果这些思想被撰写成文章或专著，很少有足够的力量产生强烈的反响，或引起相应的行动——我的意思是，很难博得读者的好感。

但是，我们绝不能忘记：一种真正的价值仅仅在于，一个人的思想首先只是为他自己的缘故。我们可以根据思想者的思想是为他自己的缘故，还是为别人的缘故，而对他们划等分类。前者是真正独立自主的思想家，他们的的确确在思考问题，并且，实实在在地是独立无羁的；他们是真正的哲学家，唯有他们才是坦诚的。他们存在的全部快乐和幸福就在于思考。而后者则只能被称作智者。他们想要了解一切；并在从现实世界得到的东西中寻求幸福。他们对任何事情都缺少热诚。人们可以从一个人的全部风格，来判定他属于上述两个类型中的哪一个。李希腾贝格是前一类型的典范，而赫尔德，毫无疑问属于后一类型。

如果我们想到生存——那暧昧可疑、充满痛苦、飘忽不定的梦幻般的人生——问题对于我们多么重大，与我们关系多么密切，以致于它的重要性一旦被人们所认识，其他任何问题都会黯然失色；如果我们看到世人如此浑浑噩噩，全然不知这个问题的重要性，他们宁可终日忙忙碌碌，也不愿思考一下这个问题，他们只为他们自己的现在和不久的将来而活，除此而外，别无所思，他们或者明确

地将此问题弃之不理，或者通过选择某个流行的形而上学体系，并使之符合他们的要求，以便为考虑人生问题作好充分准备，我是说，如果我们对上述一切略加思索，必然会得出这样的看法，即仅仅在极为含混不清的意义上，才可以说人是一种思想的存在。从此以后，我们对任何人类的无思想或傻念头，都不会感到特别惊讶；相反，我们知道，普通人看问题的智慧等级确实超出了畜类，他的整个一生仿佛是一连串的当下时刻，既不了解过去，也不知道将来；不过，对于过去或将来这种遥远的时刻，一般来说，是无法推测的。

事实上，大多数人的言谈已证实了这一点。从他们的谈话中，我们看到他们的思想支离破碎，像切得细碎的稻草一样，以致要他们哪怕稍微延长一下谈话，都是不可能的。

假如生活于这个世界上的都是些真正有思想的人，那么，各种噪音就不会如此肆无忌惮地扰乱世界的宁静而无人制止了，因为这种情形不仅毫无意义，而且极为令人憎恶。假如大自然打算叫人思考问题，她就不应当赐予他双耳；或者，至少应当让他长出一副严密的垂翼，就像蝙蝠所具有的那令人羡慕的双翼一样。然而，实际上，人与其他生物一样，非常可怜，他的力量只能保证他在残酷的生存斗争中维持自身的存在，所以，无论白天还是黑夜，他都必需始终竖张着双耳以保持警惕，提醒自己注意追踪者的接近。

六、论文学形式

戏剧是对人的存在具有最完美影响的文学形式。在戏剧文学中，有三个表现主题的步骤，以及与此相应的种种情节与场景。

第一步，也是最通常的一步，即展示出戏剧的生动有趣、引人入胜。剧中人对其目标锲而不舍的追求（这目标往往与我们的目标十分相似）；以及剧作者用设置错综复杂的纠葛与冲突的手法使剧情跌宕起伏；再加上出色的角色表演与意外的枝节横生，这些对我们都颇有吸引力，而机智与嘲讽则更为全剧增色不少。

第二步，戏变得极富感染力，剧中男主角的英雄气概激起我们的强烈共鸣，同情感笼罩着剧场。剧情转入悲惨的场面，不过，结局总是平静、圆满的。

第三步要使全剧达到高潮，这是最困难的。在这点上，戏剧的目的即在于成为悲剧性的。我们不由自主，身临其境，直接面对生存的巨大痛苦、激情的震荡与如山般的压力；当帷幕落下，全剧的结局向我们揭示了人类全部努力的空虚不实与徒劳无益。无论这一切将怎样促使我们的意志从生存斗争中解脱出来，还是以一种共同的情感在我们胸中拨动共鸣的心弦，我们都被它深深地感动了。

常言说，万事开头难。但是，戏剧恰恰相反，对于戏剧来说，难的是全剧尾声的处理。这已为无数出戏剧所证实：这些戏在第一、二幕总是动人心弦、引人入胜，然后就变得杂乱无章，拖沓延宕

——甚至第四幕仍然拙劣不堪，最后，全剧以一种勉强的、不自然的、或人人皆知的陈旧方式宣告剧终。有时，结尾实在令人厌恶，就像在莱辛的《爱米丽雅·迦洛蒂》中一样，这出戏曾使观众看后愤愤而归。

关于戏剧结尾的这种困难，究其原因，一方面是因为这些戏剧常常把事情搅成一团乱麻，让人理不出头绪；另一方面也因为一开始我们纵容剧作家们随心所欲，面到剧终时却又对他们过于苛求。于是，我们要求戏剧结尾要么皆大欢喜，要么悲壮至极。然而，人间事务很难划分得如此一清二白，所以，我们希望戏剧尽可能自然贴切、恰如其分，同时又有一个出人意料的结局。

这些要求也同样适用于史诗与小说；不过，戏剧的更为简洁的特性使得上述困难随之而变得更为明显了。

无中不能生有，这是美术，也是其他艺术的一则真实的格言。当一位优秀的艺术家创作一幅历史画时，他总是以活着的人作为模特儿，并且总是从现实生活中获取创作的基本素材，然后再着手对他们进行加工，使之完美化，理想化。我想，出色的小说家也采用与之相似的手法。为了塑造一个角色，他们往往以自己熟悉的某个真实的人为原型，然后根据自己的创作意图进行加工，使之完美化和理想化。

任何小说，要成为一部高雅的作品，往往对人物心灵世界的描述不惜花费大量笔墨，而人物的世俗生活则显得不那么重要；二者间的这种比例，为人们提供了一种判断任何小说属于哪类作品的方法，无论是《项狄传》，还是最粗俗、最耸人听闻的骑士或强盗故事。事实上，《项狄传》几乎没有什么情节，而在《新爱洛漪丝》和《威廉·迈斯特》中也没有很多情节。即使是在《唐·吉诃德》中，也

只是相对来说有少许一点情节，大量的是那些纯粹为了娱乐的目的而编造出的平凡而琐细的内容。而这四部作品还是全部现存小说中最优秀的。

如果进一步考察让·保罗的那些精彩绝妙的侠盗故事，我们发现许多内心活动都是以真人真事为其极有限的蓝本的。即使在司各特的小说中，对内心活动的刻画也远远超过对世俗生活的描写，如果不是为了表达思想和感情，小说中是绝不会出现对某个事件的描写的；而拙劣的小说则常常在个别事件的细枝末节上纠缠不舍。对人物内心活动的那种活灵活现、细致入微的刻画体现了娴熟的写作技巧，而真正引起我们浓厚兴趣的，正是这种对人物内心活动的描写。

小说家的任务不是讲述那些伟大事件，而是使一些微不足道的小事变得趣味盎然。

历史学，在我看来与诗歌截然不同，历史学意味着时间，如同地理学代表空间；根据这个词的严格意义，它与地理学一样都不能被称作一门科学，因为，历史学并不阐述普遍真理，它所要处理的仅仅是那些琐碎的史料。历史学通常总是那些既想学有所获，又不必承担任何艰苦的研究计划（而这种令人呕心沥血的研究正是获取真正的知识所必不可少的）的人所趋之若鹜的学科。在我们的时代，历史学是一门热门学科，每年，有关书籍的大量面市便是明证。

假如，阅读历史学书籍无助于一个人的思想，那么，在我看来，历史学就只是一些相似事物的不断重复而已，这就像那些相同的玻璃碎片在万花筒里映现的图案一样，如果不设法使它不断变化组合方式，我们就既不能体验到变幻莫测的乐趣，也无法对之加以

品评。然而，一些人制造了一种荒诞不经的主张，把历史学视为哲学的一部分，甚至视为哲学自身，他们幻想历史学能取代哲学的位置。

古往今来，公众对历史学的这种偏好可以通过街头巷尾盛行一时的谈话得到说明。常常是一个人讲述某件事，接着，另一个人也跟着说，于是，每个人都确信自己受到了注意，这种现象十分普遍。显而易见的是，无论在这儿，还是在历史事件中，人的内心都充塞着各种琐事。但是，每一次有价值的谈话如同进行科学研究一样，总会引发心灵对某个普遍真理的反思。

不过，这种缺陷并没有使历史学丧失其自身的价值。人世生活是短暂而转瞬即逝的，数以百万计的个人尽情享受着世俗生活，尽管这些芸芸众生很快即被张开大口、时刻等待他的遗忘怪兽无情地吞噬。因此，试图从世界的普遍性毁灭中拯救某些有价值的东西，的确是一件极为值得称道的善举，例如，无论是忆及那些妙趣横生、举足轻重的事件，还是回想起一些令人难忘的面孔和某个时代的杰出人物。

从另一种观点来看，我们可以将历史学看作动物学的续篇。正如动物学研究其他所有的动物，历史学只要观察人类及其个体就足够了，所以，单个事件也必须加以研究，因为，每一个人作为个体，都具有他自身的特征。但由于个体的人与单个事件是举不胜举或难以穷尽的，所以历史学从一开始便与生俱来地具有一种本质的缺憾。在历史学研究中，一个人所学到的全部知识绝不会妨碍他今后的继续学习。对于一门真正的科学来说，知识的完善无论如何都是可能的。

如果我们有机会接触中国历史和印度历史，那浩如烟海的论

题向我们显示了历史学研究中的种种缺陷，迫使我们的历史学家们明白，科学研究的宗旨在于从一中认识多，在于掌握任何已知实例的规则，在于为各民族生活提供一种人类知识，而不是没完没了地统计那些数不胜数的事例。

有两种历史，即政治史和文艺史。它们一种是意志的历史，另一种则是理智的历史。前者是痛苦、乃至是恐惧汇集的地方，它记录着大量的烦恼痛苦、明争暗斗、尔虞我诈与血雨腥风。后者则是另一番情景，那里处处风平浪静、清澈明朗，即便理智误入歧途，也任其自然。这种历史学的主要分支是哲学史。事实上，哲学史是这种历史学的基调，甚至，人们从其他历史学中也可以听到它的旋律。这些深沉的音调决定着意见的构成，而意见则支配着整个世界。因此，正确的理解应当是这样的，即哲学是一种最具活力的物质力量，尽管这种力量显现得十分缓慢。可以说，任何时代的哲学都是这一时代历史学的主旋律。

报纸是历史时钟上的秒针，与分针及时针相比，它是用一种更为普通的金属制成的，不仅如此，它还极少走得很准确。

所谓重要文章通常是时事剧目的剧情解说员。

艺术上的每一种夸张手法，对于新闻出版如同对戏剧艺术一样，都极为重要，因为新闻出版的目的就在于让各种事件尽可能地广为流传。所以就其本性而言，所有的新闻工作者都是一些危言耸听者；并且，夸张也是他们制造新闻轰动效应的拿手好戏。所以，他们像一群小狗，一有风吹草动，便狂吠不止。

因此，我们应该小心翼翼地对待这种危险的传声器，以免我们的理解力受到干扰。让我们看一看吧，一张报纸，充其量也不过是一只放大镜，它所做的仅仅是在墙上留下一道阴影而已。

笔之于思想如同手杖之于行走，但是，如果你手中没有手杖，你依旧能悠然漫步，而你手中没有笔，你也同样能进行严谨的思考。只有当一个人渐入暮年时，他才乐意拄着手杖走路，才喜欢借助笔来思考。

一个假设一旦在头脑中萌生，或者说它已在头脑中牢固树立，那么它的全部经历就好比一个有机体的生命一样，因此，只有当外部世界的事物本质上与之相似，且有益于它时，它才可能将之同化；反之，该事物本质上与之不同，且于之有害，那么，这个假设就会像有机体那样排斥它，或者说，如果不得已接受了它，也会再次一古脑儿将它抛开。

一个作家要赢得不朽的桂冠，必须拥有大量的传世佳作，但这些作品均曲高和寡，难觅知音。任何时代，真正能够理解和欣赏它们的都是一些能够慧眼识珠的入。如果一个作家确实如此，那么，他的著作将会留芳百世，尽管事实上，世人的兴趣总是变幻莫测的。

一个自诩其生命将延续至后世的作家，只能是这样的人，即他徒然地在茫茫人海中寻觅与自己同属一类的入，这种人因其鲜明特征而与众不同。不仅如此，他像流浪的犹太人一样，若干代之后，依然保持同样优越的地位。如果不是这样，就很难明白，为什么他的思想没有像其他入的思想那样消失殆尽。

隐喻和直喻，就其通过已知的关系解释未知的关系而言，意义颇大。即使几乎成了一则格言或寓言的最细琐的直喻，也以其最简略、最显而易见的形式展示了某种关系，观念的形成本质上依赖于直喻，因为，观念的产生需经过联合事物之间的相似并略去其差异的过程。进一步来说，理智，就这个词的直接含义而言，归根到

底在于对诸种关系的理解；倘若我们对两件彼此相异或性质迥然的事物加以比较对照，常常可以十分清楚而准确地把握其间的关系。如果我了解了存在于某一单个事物中的关系，我就会得到关于这一事物的个别观念——换言之，只得到关于这一事物的直观知识；但是，只要我领会了两件不同事物间的关系，那么，我就得到了关于事物整体性质的一般观念，这是一种更深刻更完善的知识。

所以，既然直喻和隐喻是知识的如此有效的工具，如果一位作者使用的比喻不仅简明扼要而且非同寻常，那么，这恰是他才华横溢、学识渊博的一个标志。亚里士多德也说，对于一位作者尤其重要的是必须拥有自如地运用比喻的能力；因为这是一种难得的才能，也是天才的标志。

至于阅读，则要求一个人记住他所读过每一本书，这就如同要求他消化已经吃下的所有食物一样。人需要两种食物：肉体上的和精神上的。这两类食物哺育他成长。躯体只吸收与它同类的东西，一个人也只能记住他所感兴趣的东西，换言之，他只能吸取与他的思想系统和人生目的相一致的东西。

倘若一个人希望阅读一些优秀作品，他就必须毫不犹豫地舍弃那些低劣的作品；因为时光飞逝，人生短暂，况且人的能力又是如此有限。

温故而知新。任何有价值的书都应当立刻通读两遍。一方面因为在第二次阅读中，书中各部分的关联才能得到恰如其分的把握，并且，只有了解了结尾才能真正领会开头；另一方面也因为我们并不是以同样的心情和倾向来进行这两次阅读的。在第二次阅读中，我们会对书的每一章节都有一个新的看法，并且对全书产生一种不同的印象，由此而得到另一种观点。

一个人的作品是其思想的精髓，即使他才智超群，其作品相对于其谈话仍具有无与伦比的价值。不但如此，在所有根本问题上，他的作品不仅具有让读者与之进行个人间精神交流的作用，而且实实在在地、远远地超过谈话的作用。甚至一个才智平庸者的作品也能使人有所启迪，也是值得一读的，因为这作品毕竟是他的精华——是他全部思想的结晶和研究的成果；而与此相反，倘若与之进行交谈，其结果则可能不尽如人意。

正因如此，有些人当我们与之交往时常感到索然无味，但其作品却值得一读，所以，高层次文化引导我们从博览群书中而不是广交朋友中获取乐趣。

七、论批评

下列关于批评功能的简短评论旨在表明，在极大多数情况下，根本没有批评这种东西。这是一种极为罕见之物，其罕见程度不亚于每五百年再生一次的长生鸟。

当我们谈及鉴赏——一种对其不经选择的随意表达——时，我们常常意指发现，或者仅仅是认可，这种说法是指审美上恰当的发现或认可，它是撇开任何规则的制约的。这或者因为任何规则都不能包容尚在争论之中的事物，或者因为即使存在这种规则，看来也是为艺术家或批评家所不知的。倘若不是同义反复的话，我们也可以用美感这个词来代替鉴赏一词。

知性的批评鉴赏力可以说是为女性所具有的，正如创造性才能或天才是为男性所具有的一样。它虽然不能产生出传世佳作，但却构成一种领悟的能力，这就是说，它能识别出作品本身是真实的、适宜的、优美的，抑或相反；换言之，它能区别精品与劣作，并能取其精华、去其糟粕。

当我们评价一位天才时，不应当拘囿于其作品的错误或瑕疵，并由此对他评价过低，而应当着眼于其文章的精萃之处。因为，在理智的领域如同在其他领域一样，邪恶与弱点是如此坚固地粘附于人的本性之上，以致于最富才华的人也不能完全而永久地逃脱它们的纠缠。因此，即使最伟大的天才，其作品也是瑕瑜互见的，正如贺拉斯所说，财富会使荷马沉睡。

识别天才的东西应当是评价天才的标准，这是一种只有处于恰当的情调并找到合适的契机的时候才能振翅飞达的高度——而这通常是出乎于普通人的心智所能达到的高度。并且，以类似的方法对两个同等层次的出类拔萃者进行比较，例如，把两个杰出的诗人，或音乐家，或哲学家，或艺术家加以比较，则是一件非常危险的事。因为，这样做很难避免——至少在一瞬间——对其中某个人的伤害。在进行这类比较时，批评家总是试图在其中的一个人身上找到某种特殊的优点，同时又发现这种优点恰是另一个人所缺乏的，于是后者便遭到贬损。倘若将上述过程颠倒一下，批评家先从后者开始并发现他所具备的特殊优点，这种优点与前者表现出来的优点相比，层次迥然相异，批评家徒然地期待前者也具有此优点，其结果是两人都大遭贬损。

有些批评家认为人各有所好，优劣的区分取决于各人。他们都把自己的玩具喇叭误认为是名贵的长号。

一剂药，倘若量太大，反而发挥不了治疗效果；恶意的批评与非难如果超越了公正的界限，其结果也同样如此。

对于理智的事业来说，其不幸在于它必须等待那些自己从不著述的人去臧否褒贬作品的高低优劣；甚至可以说，理智的最大灾难也莫过于此，即它不得不在人类批判力的威慑之下接受它的荣誉的王冠，而这种批判力实际上是一种在大多数人身上表现甚微的性质，所以它被认为是人性中最为罕见的禀赋。因此，拉布吕耶尔的论断不幸言中。他说，**在理智明辨力的背后，有一个更稀有的世界，这是钻石和珍珠。**这就是精神的明辨力！这就是批评的功能！这也正是人所缺少的东西。人们不知道如何分辨天才与傻瓜，谷粒与禾壳，金子与黄铜；或者说，他们不知道怎样把握区分天

才与庸人的界限。于是，我们便看到一首旧体诗中描绘的不幸情景——世上大多数伟人，只有在他们去世后才为人们所认识。

任何真正的佳作一旦问世，就面临着严峻的形势，即大量粗制滥造的劣品充斥着这一领域，并被当作所谓佳作而为世人所接受。倘若后来者经过长时间艰苦卓绝的奋斗，证明了自身的地位，赢得了自己的声望，从而真正地获得成功，那么，他会立即遇到新的麻烦，这种麻烦来自某种装模作样、生硬呆板、笨拙粗劣的模仿者，为了把他推上堪与天才相比的圣坛，人们无视他与天才的天壤之别，甚至没有考虑到自己的言行将涉及别的出类拔萃者，生拉硬扯地大肆吹捧他。这正是耶里阿特在他的第二十八则寓言的第一行里表达的意思，在那里，他断言：愚昧无知的乌合之众总是良莠不分，好坏不辨。所以，甚至莎士比亚的不朽剧作，在其本人逝世后不久，也不得不让位于约翰逊、马辛格和弗莱彻，被迫放弃统治权达一百年之久。所以，康德的令人肃然起敬的哲学曾被费希特、谢林和雅科比等人的胡言乱语挤出哲学的圣殿。即使在一个人人熟知的领域，我们也曾看到卑劣的模仿者如何迅速地从无与伦比的沃尔特·司各脱那里吸引了公众的注意力。显然，公众并不知道何为优秀，因此，他们也不懂得要发现那些在诗歌、哲学、艺术诸方面真正具有非凡才能或其作品具有独到之处的人是多么困难。无论是在诗歌抑或其他任何高尚的领域中，浅尝辄止之辈应当时刻牢记——诸神、凡人和书商都不会原谅他们的平庸：

唯独诗人若只能达到平庸，
无论天、人或柱石①都不能容忍。②

---

① "柱石"，罗马习惯，新诗都张贴在书店外面柱子上，此处实指书店或书商。——译注

② 贺拉斯，《诗艺》，372。——原注

难道他们不是那漫山遍野、妨碍谷物生长的杂草吗？这里发生的情形已被英华早逝的福克特莱斯本加以生动的描述：在伟大的作品尚未问世之前，人们总喜欢急急忙忙地大声嚷叫："一切如故"，而此时伟大作品正在静静成长，慢慢成熟；一旦这类作品出现在公众眼前，嘈杂喧嚣声会将它淹没，使人既听不到它、也看不见它，它也只能在谦卑的痛苦中悄然无声地离去。

批评功能的这种令人痛惜的消逝在科学领域也不少见，这一点已通过那些错误的、不能成立的理论所具有的顽强的生命力而显露出来。倘若这种理论曾经为人们所接受，那么，它们就可能继续与真理分庭抗礼达五十年，甚或一百年之久，如同滚滚波涛之中的铁墩一样稳固，毫不动摇。哥白尼宣布他的日心说之后，托勒密的地心说依然持续了一个世纪。培根、笛卡尔和洛克，他们极缓慢地创建了自己的学说，并相继持续了相当长时间之后才为世人所知；读者可以从达朗贝所写的《百科全书》序言中了解这些情况。牛顿与他们相比要幸运，这一点可通过莱布尼兹在与克拉克的论战[①]中攻击他的引力理论所带来的痛苦与耻辱而得到充分的证明。如果说伏尔泰对牛顿学说的注释所作的按语是可信的话，那么，虽然牛顿在他的《数学原理》问世后又活了近四十年，当他去世时，他的学说只在他自己祖国的有限范围内得到承认，而在英国之外的其他国家里，他的追随者还不足二十人。的确，牛顿去世约二十年后，他的学说才逐渐为法国人所了解，这主要应归功于伏尔泰的那篇论文。自那时起，笛卡尔流派被认为是一种坚定的爱国主义，而仅仅在此四十年前，这同一种笛卡尔哲学在法国的学校中是

① 尤其请参见第35、113、118、120、122、128诸节。——原注

遭禁止的；现在，轮到达格尼索这位大学校长，去拒绝伏尔泰赞许牛顿学说的论文了。与此相反，在歌德的著作出版四十年之后的今天，牛顿有关风格的荒谬可笑的论述依然完全统治着这一领域。休谟，在他五十岁之前一直被人忽视，尽管他很早就开始了他的学术生涯，并且他写作采用的是易为公众接受的流行风格。康德，虽然以其毕生精力著述、讲演，仍然直到六十岁时才成为一位名人。

毫无疑问，艺术家和诗人比思想家有更多的机遇，因为，他们的读者至少是前者的一百倍。但也不尽如此，贝多芬、莫扎特，在他们生前曾得到过世人的重视吗？但丁、甚至莎士比亚又如何呢？倘若后者的同时代人认识到他的价值（无论在任何程度上），那么，至少应当有一幅出色的、得到公认的他的肖像从那个绘画艺术欣欣向荣的时代流传给我们；然而，我们只有一些极为可疑的画像，一幅拙劣的铜雕和他墓碑上那幅更加糟糕的半身像。[①]同样，倘若受到充分的尊重，那么，莎士比亚的大批手迹应当完好地流传给我们，而不是像现在这样仅限于一些法律证书上的签名。葡萄牙人仍然为他们独一无二的诗人卡摩安兹而骄傲，但是，他却不得不依靠一个他从东印度群岛带来的黑奴，每天早晨到大街上收集别人的施舍度日。毋庸置疑，总有一天每个人都将受到公正的对待；善有善报，恶有恶报；然而，这种公正如同在法庭上得到的一样，如此姗姗来迟，并且，其秘密的条件是公正的接受者将不再生活于世上。耶稣这位先知的儿子的训诫忠实地得到了遵守：审判者总是死后才能升天堂。[②]所以，创造了不朽作品的他必须通过把这些作

① A.威维尔，《关于莎士比亚肖像历史、真伪及特征的研究》，内有21幅版画。伦敦，1836年。——原注

② 《圣经外传》，XI，28。——原注

品诉诸于印第安神话中的格言，以寻求慰藉：这些不朽作品中描绘的短暂人生仿佛是人世间漫长的岁月，而人世间的悠悠岁月也只是像不朽作品中的瞬息之间。

缺乏批评的洞察力也通过下列事实表现出来，即每个世纪中，当它之前的优秀作品都得到尊重时，它自己时代的佳作却被曲解，本应由它们得到的荣誉却被归于拙劣的作品，这种情形每十年便要重新出现一次，如此不断地循环。当天才出现于他们自己的时代时，人们却不能很快地识别他，这一事实也证明了人们对举世公认的天才作品，既不了解，也不欣赏，更谈不上真正的、公正的评价，他们所表现的那种敬重也不过是由于权威的作用而已。最严峻的事实是，坏作品——例如，费希特的哲学——一旦赢得任何声誉，便会持续一个或两个时代；并且，只有当这部作品的读者已经极为普遍时，其影响才会逐渐消退。

正如没有看见太阳的眼睛，就无所谓阳光，没有听懂音乐的耳朵，便无所谓音乐一样。在艺术和科学领域中，名家作品的价值是依据读者的接受能力以及它们之间的亲缘关系而定的。唯有这样的人即具有神奇的语言魔力的人，才能揭示隐藏于作品深处的内涵。对于才疏学浅、能力平平之辈来说，一部名作无异于一间陈列神奇事物的密室，——演奏者（无论他对自己评价如何高）从一种他所不熟悉的乐器中，除了纷乱的噪音外，将听不到任何美妙的曲乐。一幅画放在光线清楚的地方与放在黑暗的角落，看起来其效果迥然！一部名作给人的印象是随着理解这部作品的人的能力的差异而不同的。

所以，一部优秀的作品，要求读者对它的精妙之处有极敏锐的感受力；一部有创见的作品，如果它具有顽强的生命力，那么，它就

应当是一个真正能思考的头脑。但是，唉！常常发生的倒是这样的情形：那些为世界奉献了一部传世佳作的人常感到自己像一个造火者，他满腔热情地将他为之花费大半生精力，不辞辛劳地探究的那些精美绝伦之作，展现于世人的眼前，尔后，他却发现自己走错了地方，发现自己幻想出来的观众原来全都是一些盲人收容所的居民。即便如此，也要比他的读者都是一些造火者要好，假如出现后一种情况，他的作品又非凡卓绝，那么，它很可能会葬送他的性命。

亲缘关系所具有的情感是一切欢乐和愉悦的源泉。在动物世界中，只有人类才有这种美感，抑或这是人类的特性，它向我们披露了人性中的优点。在与他人的交往中也是如此，每个人都表现了对与他相像的人的一种明显的偏爱：一个痴汉将会发现与另一个痴汉的交往远比与任何智者的交往都要愉快得多。每个人当然要从他的作品中寻求愉悦，因为，他的作品是他心灵的一面镜子，是他思想的共鸣，与之相近的将是像他这类人的作品；这就是说，一个愚钝、浅薄、乖戾的人，一个饶舌的人，将只把他真挚、热情的赞语留给那同样是愚钝、浅薄、乖戾，或者饶舌的人。另一方面，由于权威的力量，一个人可能承认名家之作的价值，因为，他羞于说出他自己的意见；事实上，这些名作并不能使他享受到丝毫愉悦。它们对他毫无吸引力，甚至引起他的反感，只不过，他不愿承认这点。天才的作品不可能都得到人们欣赏，除非它们是由那些属于特权阶层的人所写。但是，如果没有权威的支持，天才作品若想得到承认，首先需要卓越非凡的人对它们进行识别。

倘若读者考虑到上述情况，他将深感意外，并非名作没有及时得到荣誉，而是它完全赢得了荣誉。事实上，荣誉的获得需要一个

缓慢而复杂的过程。愚笨的人逐渐被迫(仿佛被驯服了似的)认识到凌驾于他之上的人的优势,而那位于他之上的人接着又在其他人面前卑躬屈膝,在其支持者获得压倒优势之前,这种情况会一直持续下去;换言之,这恰是一切天才成名的条件。但是,只有到那时,或者说,只有待他走过艰难的成功之路时,最伟大的天才就会像国王似的被簇拥在他的臣民之中,然而,由于后者未曾见过这位国王,因此,他们将不会按其旨意行事,除非他的主要阁员是其忠实的追随者。因为,下属官员不可能直接接受国王的手谕,他只知道他的顶头上司的签名,这种签名将依次进行,直到最高等级;在那里,副部长证明部长的签名,而部长再证明国王的签名。在一位天才赢得广泛声誉之前,也需要经过类似的步骤。这就是为何他的荣誉的获得从一开始就极易停顿下来的原因,因为,最高权威人数极少,他很难有机会见到他们,在最高权威之下的各个等级的人虽然为数众多,但他们又只会按上面的意思行事,以至于他的名声难以吸引他人的注意。

我们必须对事情的这种状态进行认真的思考,即令人聊以自慰的是:相当多数的人不能独立自主地作出自己的判断,而只是一味顺从权威的意见,这实在是一件幸事。我们应当对柏拉图,康德,荷马,莎士比亚和歌德作何种评论,假如每个人都坦率地直抒己见并表达对这些作者的欣赏,而不是屈服于权威,被迫迎合他们的观点,那么,不论他的意见如何无足轻重,也毕竟是他自己的真实看法。若非如此,任何真正的成就要想得到很高的声誉是不可能的。同时,十分幸运的是:每个人自己都拥有如此巨大的批评能力,而这种能力对认识到直接位于他之上的人的优势,并尾随于其后是必要的。这意味着多数人最终将服从少数人,其结果是赢得

稳固而广泛的声誉的可能性是以批评的判断的等级制为基础的。

其中的最低层次对伟大天才的出类拔萃之处，无动于衷、漠然置之；对于这些人来说，他们所了解的仅是墓碑而已，除此而外，一无所知。这墓碑在他们的感官上留下印象，从而使他们产生关于此人伟大的朦胧不清的概念。

文学报刊应当成为一道坚固的堤坝，以击退现代粗制滥造作品的肆无忌惮的冲击，，并阻止日益上涨的如同洪水般涌来的拙著劣作。它们的评价应当是收买不动、严肃公正的；无能之辈撰写的每一部作品都是低劣的，愚笨之流设想的所有计策都试图达到其荒谬的目的，这就是说，在现有的全部书籍中，十分之九都应当受到无情的指责。文学报刊应当履行它们的职责，即抑制对写作的热望，并检查对公众的欺骗，而不是以可悲的宽容助长这些恶事的滋长；因为后一种做法虽有利于作者和出版商，但却掠夺了读者的时间和金钱。

倘若有我所说的这种报纸，那么，一切坏的作者、没有头脑的编辑和抄袭别人作品的剽窃者，所有虚伪而无能的求职者、假冒的哲学家和矫揉造作、故作感伤的劣等诗人，其作品一旦问世便会臭名远扬，他们将因这样的前景不寒而栗。这样一来，无异于使那撰写事实上有百害而无一利的手指麻痹瘫痪，以利于文学的繁荣。现在，大部分书是劣质的，都应停止写作。因此，在目前对文学界状况进行批评的情况下，应当极少进行赞扬——这种赞扬常受个人看法的影响，并使人想到下列格言：近君子，赞其美德，慎独。

试图将对那些挤满各处的愚昧无知者的容忍——尽管这在社会上十分流行——引入文学界，是完全错误的。在文学领域，这样的人是冒然闯入文学殿堂的糊涂虫；优秀作品有责任对低劣作品

提出非难和谴责;一个不知何以为恶的人,也必然不懂何以为善。温文尔雅,在社会关系中有其自身的根源,但在文学中却是一种异化的,并且常常是有害的因素;因为它逼使人们将恶视为善,将丑当作美。科学和艺术的崇高目的就这样被糟踏了。

理想的报刊固然应当由这样的人来撰写,亦即将风清骨俊的真诚品格、世之少有的英见卓识以及聪慧敏锐的判断力溶为一体的人;或许,全国也可能最多只有一个这样的人,甚至连一个都难找到。但是,必须要有这样一种组织,它像一位公正的埃洛珀各斯,其每一位成员都必须由所有其他人选举。在这种目前十分流行的制度下,文学刊物通常由一团体经营,或许,也可能秘密地由书商纯粹为赢利的目的而经营;他们的拿手好戏便是纠集一帮低能儿去干那阻止富有才华者取得成功的勾当。歌德曾经对我说:没有什么地方能像文学界这样极不诚实。

不过,最重要的是,作为一切文学罪恶勾当之帷幕的匿名必须绝迹。这种隐名埋姓的把戏往往被冠以保护正直诚实的批评的美名而加以利用,这些人便是以此方法赢得公众的支持,抵挡作者及其朋友的愤怒谴责。但是,如果上述情况出现一次,则下述情况就会出现一百次,即:匿名有时仅仅是不遵守诺言者推卸责任的避风港,或者,也可能是某个曾经为了把钞票装入自己口袋而怯懦、卑鄙地向公众推荐一本书的人的遮羞布。更常见的,则是人们把匿名作为掩饰其批评的暧昧不清、辞不达意或毫无价值的遁辞。令人吃惊的是,这些家伙一旦明白,他们在匿名的外衣下是安全的,他们便显得那么厚颜无耻,竟然敢冒险犯文学欺骗之罪。让我来提一个一般的反批评吧,它对于制止任何匿名的评论——无论是扬劣抑或贬优——都是一剂良方或万应药,这个反批评即是:大胆

的无耻之徒，把你的名字说出来！一个人把自己隐蔽起来，并拉下帽子遮住面孔，然后再开始袭击他周围毫无防备的人们——这并非上流人士的本份，而是无赖的下流举动。

一篇匿名的书评并不比一封匿名信更具权威性，二者同样值得怀疑。或许，难道我们应当接受这样一种人的名字——他承认是在严格意义上被称为一个匿名团体的头目——以保证其同伙的诚实吗？

甚至卢梭也在他的《新爱洛漪丝》的序言中声称：每一位正直诚实的人都会公开承认他所出版的那些书；用一句通俗易懂的话来说，即每一位高尚的人都应当署名于自己的文章，否则，便是不体面的。这种攻击性的文章又有多少真实性、而这正是评论的一般特征！里梅尔在他的《歌德回忆录》[①]中的看法是完全正确的，他说：公开的敌人，亦即与你面对面的敌人是体面的人，他会公正地对待你，你甚至可以与他达成协议并言归于好；但是，躲在暗处的敌人则是卑鄙怯懦的无赖，他甚至没有勇气明言自己的观点，他所考虑的不是他自己的意见，而是发泄心中怨恨之后又不致于被发觉或受惩罚所产生的那种见不得人的快感。里梅尔的这段话同样是歌德本人的看法，因为，里梅尔正是从歌德那里得出了自己的评价。的确，卢梭的格言适用于任何领域的出版物。难道我们能够允许一个戴着面罩的人对民众作长篇大论的演说，或在任何集会上高谈阔论吗？难道当他准备攻击别人，谩骂诬蔑他们时，我们也任他肆意妄为吗？

匿名是一切文学和新闻的无赖行径的避难所。这种卑劣的手

---

① 序言，第29页。——原注

段必须完全停止。一切作品，甚至报刊上的文章都应当署有作者的姓名，编辑人员应当对署名的准确性严格地负起责任。迄今为止，言论出版自由都是有限度的，所以，当一个人利用报纸扩散舆论的媒介作用，公开发表文章时，他应当为自已的言论负责；或者，倘若他有廉耻之心的话，无论如何应当以他的名誉作担保；当然倘若他是一个鲜廉寡耻的人，则他的恶名将足以抵消其言论的影响。即使他是自已圈内最不起眼的小人物，这种方法所导致的结果也会使三分之二的报纸停止欺诈，并能制止许多厚颜无耻的有害言论。

八、论荣誉

作家可分为不同的类型：诸如流星式的，行星式的以及恒星式的。流星显赫一时，令人抬头仰望且大声喊道：在那儿！然而，它很快便永远地消逝了。行星持续的时间要长得多，它们熠熠闪光，并且常常使恒星相形见绌，没有经验的人常把它们与恒星混淆；但是，这也仅仅因为它们与恒星挨得太近的缘故。要不了多久，我们就会在原来的位置上找不到它们了，也就是说，它们的光仅仅是靠别的星球反射而得到的，它们影响所及的范围仅限于它们运行的轨道，亦即它们的同代者。行星的运行轨道是变动不居的，据说，若干年便循环一次。只有恒星是唯一永恒的天体，在茫茫宇宙中，它们的星位永久不动、安如磐石，并靠自身的力量发射出璀灿的光辉；看起来，它们的昨天和今天都没有变化，因为，如果没有视差，它们的面貌在我们看来总是始终如一的。它们不属于一个系统，一个民族，而属于整个宇宙。由于它们离我们如此遥远，以至于它们发出的光常常要等很多年以后才能被地球上的人看见。

在前面的部分中，我们已经看到，一个人由于出类拔萃而很难得到荣誉，因为公众是没有批评能力的，他们缺少敏锐的眼光。妨碍杰出人物得到荣誉的另一种阻力来自他必然会遇到的妒忌。即使在最底层的工作中，荣誉也从一开始就为妒忌所阻，自始至终，妒忌虎视眈眈，绝不放过它。妒忌在世间的旧风陋习中竟然扮演了如此举足轻重的角色！阿里奥斯多说得对：由于我们尘世生活

中的阴暗面居于支配地位，以至于妒忌这种邪恶是如此地肆无忌惮、猖獗横行。因为妒忌乃是一种隐秘的、日常生活中见怪不怪的且极具流传性的心态，才使得各个领域的英才俊杰横遭抵制，而平庸之辈则拉帮结派，此种情形比比皆是，愈演愈烈。从而，任何人在他所从事的行业中，都不会允许另一个人出乎其类，拔乎其萃：这个人显然是一个不能被容忍的闯入者，即吾辈中优秀者岂能帮助他人成为优秀！这是凡夫俗子们普遍的彼此心照不宣的密令。加之真正的稀世珍品很难为人们所认识，而要使其价值得到公众的认可更是障碍重重；因此，还会有无数妒忌接踵而来，铺天盖地扑向它，直至将它完全窒息。一个人不被看作本来的他，而被当作别人眼里的他，这是平庸之辈压抑个性的惯用手段，只要有可能，他们总是将个性扼杀在萌芽之中。

关于优点，有两种表现方式：或者拥有属于自己的优点，或者拒不承认他人的任何优点。由于后者更为便利，所以，被人们普遍采纳。正如妒忌只是匮乏的一种标志，优点证明妒忌所缺少的正是优点。伟大的格雷西安已在一首很长的寓言中对妒忌与优点的关系作了绝妙的说明，我们可以在他的题为《阴影中的明证》的《慎言》中找到这一说明。他在书中这样描述，鸟儿们聚集到一块儿时，总是叽叽喳喳诋毁孔雀，因为孔雀拥有绚丽夺目的羽毛。鹊说，我们只要能设法打消她自己尾巴上的令人可咒的炫耀得意，那么，她的美丽很快就会消失；因为，视而不见如同根本不存在一样真实可信。

这一说法解释了谦虚是如何成为一种美德的。谦虚只有在抵制忌妒时才是美德。总有一些无赖在那里喋喋不休地大谈这一美德，他们对既出类拔萃，又腼腆害羞的人大加赞赏，关于这些，我已

在我的主要著作中作了详细的论述。[①]在李希滕贝格的《杂文集》中，有这样一句话：谦虚应当是那些毫无长处的平庸之辈的美德。歌德有句名言，这句名言曾伤害过许多人，这句名言是：只有无赖才是谦虚的！不过，在塞万提斯的作品中，也曾对上述思想有过典型描绘，他在《通向帕纳塞斯之路》中概括了指导诗人行为的某些准则，即诗人应当遵循下列的准则：任何人，只要其诗作展示他将要成为一个诗人，那么他就应该高看自己，并坚信这样的格言——认为自己是无赖的人一定是一个无赖。莎士比亚在他的许多十四行诗里——这些诗为他提供了自我表白的绝无仅有的机会，以一种近乎天真的自信声称：他的所有作品都是不朽的。[②]

有一种方法是妒忌贬损优秀作品的惯用伎俩，事实上，仅就其显见之处而言，这种贬损常隐藏于对低劣之作的卑鄙的、不择手段的赞美中；因为，只要把注意力从优秀作品那儿吸引过来，低劣之作就会流行起来。然而，无论如何，这种方法尤其是在一个大范围里，可以得势于一时，但最终是要受到惩罚的；而低劣之作所得到那种昙花一现的荣誉是以永久的耻辱为代价的，这种耻辱使那些曾经卑鄙地赞美过它的人身败名裂。因此，这些评论家们宁可采用匿名的方式。

那些贬损、非难优秀作品的人还面临着另一种可能的灾难性结局，尽管它表现得更为遥远，使得他们很多人常常过于深谋远

---

① 《作为意志和表象的世界》，第二卷，第37节。——原注

② 他的一位具有批判眼光的编者，科利尔在其《十四行诗》的序言中指出这一点，"人们发现他们中许多人是那些自命不凡及妄称自己诗歌为不朽之作的人中最为典型的代表，就此而言，作者的观点是坚定不移、始终如一的。他毫无顾忌地表达自己的思想，……或许，没有一位古代或现代作家为了使其作品更多地成为传世之作而如此频繁、坚决地宣称，他所创作的诗歌，'世界将不会愿意让它们消亡。'"——原注

虑，反而不能遂其贬损佳作的心愿。不过，还有另一种情况，即当某个出类拔萃的优秀人物出现在公众面前时，他所引起的第一个后果常常是激怒所有的竞争对手，就像孔雀开屏冒犯了众鸟儿一样。上述情况会使他们沉默不语；并且，他们的沉默不语竟然如此一致，以至于这种沉默颇具预先商量好了的意味。他们瞠目结舌，哑口无言。这正是塞涅卡描述的那种妒嫉的沉默。这种恶意的沉默——它通常被认为是愚昧无知的专门术语，会在一个相当长的时期内阻碍声誉的扩大。但是，假如在高层知识界发生那样的情况，在那儿一个人所面对的听众都是一些可与之匹敌的专业人员和学生，那么，这些人将会为他扩大声誉开辟途径，大多数公众则在没有辨别能力的情况下，不得不投了赞同票。假如是这样，这种情况即恶意的沉默最终将被赞美声打破，但这种赞美毕竟是极少发生的，更不用说它大多都发生于遥远的未来，然而，这却是那些玩弄正义的人所梦寐以求的。正如歌德在《西东胡床集》中所说的：当评论者本人所具有的洞察力尚未得以广为宣传时，一个人是得不到任何人承认的，无论这种承认是来自于许多人，还是仅仅来自于一个人。你允许他人在著作（它与你自己的作品相似或属同类）上所得到的荣誉，实际上必定是从你自己那儿夺得的；你赞扬他，却只能以损害自己的主张为代价。

因此，就人自身而言，他根本不愿将赞美和荣誉拱手让人，倒是更倾向于对他人吹毛求疵、求全责备，并藉此隐晦曲折地抬高自己。尽管如此，荣誉若是从人自身赢得的，那必定是某种外在力量使然。我在这里说的并不是指那些彼此要好的朋友利用这种不光彩的手段互相吹捧而抬高自己；除此而外，有种感觉可以提供有效的动力，这种感觉仅次于亲自完成某事而获得的荣誉感，由它提供

的有效动力源自于对他人所从事的工作进行正确评价和认识。这与赫西俄德[①]提出的，后又由马基雅维里[②]重申的人的智力三分法是相吻合的。马基雅维里说，依其能力可将人划分为三种：一种人可以独立地理解事物；另一种人能够理解别人给他解释的事物；第三种人既不能主动地理解事物，也不能理解清清楚楚地呈现于他眼前的事物。于是，第三种人只有放弃跻身入第一种人行列的良好愿望，退而求其次，倒很乐意寻机加人第二种人的行列。上述思想完全归因于事物的这种情状，是金子总会闪光，是英才俊杰最终总会得到世人的承认。

这里举个实例。一部作品，其价值一旦得到公认，便失去了昔日的沉寂，摆脱了遭人贬损的阴影，大家众口一词，竞相赞誉，倍加推崇。坦言之，他们这样做是因为意识到自己也会因此而分享荣誉。他们在实践着色诺芬所标榜的精神：知道何为智慧的人一定是一位智者。因此，当他们明白他们永远也达不到最高荣誉时，便会不失时机地退而求其次——对它抱以欣赏的态度。这里所发生的情况恰如一支被迫投降的军队一样，此时，兵败如山倒，大家都试图最先逃脱，就像战斗开始时，每个人都想冲在最前面一样。由于公众认可的力量，他们争先恐后地向已被大家公认为最值得赞美的人大加赞赏，仿佛受一种无意识法则的支配，即我在上一章提及的同类性法则；由此，而显得他们观察和思考事物的方法与那位被赞美的名人的方法似乎有异曲同工之妙，并且，虽然他们本人一无所获，但还不至于将自己拥有的那点文学鉴赏力的荣誉丢失殆

① 《劳作与日子》，第 293 页。——原注

② 《君主论》，第 22 章。——原注

尽。

由此，显而易见的是，荣誉并非唾手可得之物，而一旦获得则不难保持。因此，降临太快的荣誉常常是昙花一现，难以持久；这儿也是如此，得到的容易，失去的也快。显然，假如普通人能够轻而易举地鉴别任何作品的价值，同样也很乐意承认竞争的作品的价值，他们无须拥有很高的能力便可独自做到这一点。**某人赞美一事物，就他而言，只是为了能够模仿它**。进一步说，荣誉若来得太急，反倒是一个令人疑窦顿生的迹象；因为，同类性法则的运用显示了这种荣誉除了能博得众人的喝采之外一文不值。弗西昂的一次讲话便是一例，我们可以借此理解上述结论的含义。当他的讲话被一群民众的高声喝采所打断时，他转身向站在近旁的朋友们问道：**我是不是出了错，说了什么愚蠢的话？**[①]

与此相反，能够流芳千古的声誉，决非一蹴而就，必定经历了一个缓慢的过程；并且，一般来说，只有以同时代的崇拜与荣耀才能换来持续若干世纪的盛誉。由于它年代悠久，必定是一种难以达到的完美典型；并且，甚至连这一完美典型的发现者本身也是不多见的，而绝大多数人则连听也不曾听说过。因此，妒忌总是在那里虎视眈眈，竭力掩盖他们的声音。然而，平庸之才却很快就会受到赏识，威胁是显而易见的，即那些庸才要比完美典型及其发现者的寿命更为长久。所以，一个有名望的年轻人到老年时则可能湮没于无闻之中。另一方面，一个人若才智超群，虽然最初可能默默无闻多年，尔后却会因此而获得令人眩目的荣誉。倘若果真如此，那也只是在他死后才可能发生，好吧！我们可以把他看作一个圣·

① 普鲁塔克：《格言集》。——原注

保罗所说的那种把牧师对临终者涂油的礼节视为洗礼的人。他聊以自慰的是可以被视作圣徒，而圣徒们正是在死后才得到认可的。

因此，玛哈曼在《希罗德》中所说的极为适用：我认为，世上真正伟大的作品，从来就不是一问世即为世人所认可的，偶像若是由乌合之众树立的，则他在圣坛上的位置就不会是长久的。

值得注意的是，若以画为例，上述规律便可得到最为直接的证实。名画鉴赏家们都十分清楚最伟大的佳作都不是最先吸引人们注意力的。如果说它们给人留下深刻印象，那也不是在人们观看一次以后，而是要经过多次观看、反复揣摩之后才能达到的；不过，对它们的每一次鉴赏都会激起人们的愈来愈多的赞美。

无论如何，任何作品都有机会很快得到正确评价，但这取决于两个条件：首先，作品的品位高低与否，亦即它能否被人理解、接受；其次，作品吸引的是哪类人及其数量的多寡。毫无疑问，在大多数情况下，后者是前者的一个必然结果；不过，在一定意义上也取决于这类作品能否像歌词和乐曲那样成批创作出来。通过上述两个条件的复合作用，那些并无实用目的的成就——这些成就只有在这里才会在考虑之中——将会改变他们的机会，即得到及时的认识和恰当评价的机会；而优先的顺序总是开始于最受命运之神青睐的人，因此，其顺序如下：马戏团骑手，芭蕾舞演员，魔术师，男演员，歌唱家，音乐家，作曲家，诗人（作曲家与诗人因其作品的日益增多而将降至最末地位），建筑师，画家，雕刻家，哲学家。

在上述所有人当中，处于最末位置的无疑是哲学家，因为他们的著作并非供人消遣而是使人得到训练的，并且还因为他们设定读者拥有某些此类知识，要求读者尽力去理解他的那些著作。这

就使他们的著作曲高和寡，读者甚少，而他们能够名垂后世的原因也不在于其著作流传广泛，而在于其著作确实是传世佳作。据说一个人名垂后世的可能性通常与其早年便闻名遐尔的机会几乎是成反比的；因此，就声望的延续与否而言，上述优先次序可能正好相反。不过，诗人与作曲家最终将与哲学家处于相同的地位；因此，一部著作一旦投人写作，使之留存下去是可能的。但是，由于哲学领域中名作的相当匮乏及其极端重要性，也由于哲学著作可能产生任何一种语言的最完美的译本，按理说，最高地位无论如何仍然属于哲学家。有时，的确发生过这种情况，即哲学家的声誉甚至比他的著作本身流传得还要久远；例如泰勒斯，恩培多克勒，赫拉克利特，德谟克利特，巴门尼德，伊壁鸠鲁以及其他许多哲学家都是如此。

正如我曾指出的，我在这儿所说的仅限于没有任何实用价值的成就。那些以实用为目的、或直接表达某种感官愉悦的作品，一旦问世极易得到世人的赏识。在任何一座城镇里，没有哪位水平一流的糕饼师傅能够长期保持默默无闻，更不用说必定受后人的欢迎了。

陡然上升的名声还被视为一种虚假的、矫揉造作的名声，如通过不公正的吹捧，朋友的帮助，错误百出的评论等手段，上蹿下跳、沆瀣一气，使一本书名噪一时便是一例。所有这一切表明，依赖公众的力量这种行为被公正地视为是没有判断力的表现。这种名声如同一只水浮子，笨重的躯体借它的力量可以漂浮起来。水浮子可以承载一段时间，至于时间的长短，则取决于水浮子缝合的好坏与否；不过，无论如何，空气仍渐渐地从水浮子中逸出，躯体最终会沉没水中。这是所有借助外在力量出名的作品的必然结局。虚假

的赞美声消失了，勾结串通停止了，人们的批评宣告了这种荣誉的不真实；于是荣誉化为乌有，取而代之的是更大的耻辱。与此相反，一部天才著作，它依靠自身的魅力名满天下，它在任何时代都能激起人们对它的惊羡与赞叹，就像一个比重低的物体，它总是很灵活、主动，所以能够在流淌着时间的小溪中顺流而下。

极具天赋的人，无论其作品是诗歌，还是哲学论著，抑或艺术品，在任何时代都像孤独的英雄一样，他们单枪匹马，与敌对势力的武装进攻作殊死搏斗。这难道不正是人类可悲的本性的特征吗？远比大多数人更为呆笨、粗俗、堕落、愚蠢、残忍的人总是阻碍着天才的努力，而无论其艺术方法是什么；他们这样做，使天才最终不得不向他们屈服。假如让孤独的斗士达到其艺术的顶峰，那么，他将迟迟得不到承认；他只是在晚年，并且只有在得到许可的条件下，才会获得正确评价；他极易重新落入无人理睬的境地，至少是暂时如此。他时时发现自己陷入与那种虚假、浅薄、乏味的观念的对立之中，而后者更适宜于大多数人，这种情况在文艺领域非常普遍。虽然批评家可以走向前来，像哈姆雷特举着两张画像对他可怜的母亲那样，说，你有眼睛吗？你有眼睛吗？啊！他们根本没有。当我关注某个大师作品中所表现的一大群人的行为举止以及他们表达自己赞美之情的方式时，这些人常使我想起一部影片中训练有素的猴子。毫无疑问，二者的表情姿势极为相似；不过，他们也时常暴露出这些表情姿势所隐涵的真实的内在精神并非他们本身具有的。他们的非理性的本性可由此窥其一斑。

人们常说起某人，说他超越了他的时代，根据上述的评论，这句话可以被用来意指，他超越了普通的人性。正是由于这一事实，一位真正的天才因曲高和寡，而难逢知音，因为这些知音毕竟人数

太少,以至在任何时代他们都不可能形成为数众多的群体。由此缘故,倘若一位天才不能为命运之神所特殊钟爱,那么他就必将为他自己的时代所误解。换句话说,他将一直默默无闻,而直至时间之流把这些为数甚少的知音(唯有他们才有能力判断天才人物的高品味作品)的赞誉声汇集成潮时,他才能名扬天下。到那时,后人将会说:这个人超越了他的时代,而不是说,他超越了人性;因为人性毕竟很乐意将他自己的过错推诿于某一时代的。

因而,如果一个人君临于他自己的时代之上,那么他也必将君临于其他时代之上。由此,在那个时代,通过某些稀罕而幸运的机缘,一些能够判断天才人物的特定成就的人,也就和这位天才一同降生于同一时代。这就如同美妙的印度神话传说那样,当毗湿奴化为肉身而变成一个英雄时,神也同时作为歌颂其业迹的歌手出现了;之后,蚁垤、毗湿婆、迦里达娑又都成了神的化身。

在这一意义上,或许可以说,任何不朽的传世佳作都向各自的时代提供了一种考验,以看它们能否认识到这些大作的非凡之处。一般说来,面对这一考验,恐怕任何时代的人,都会对腓利门和包西斯的邻居们的所做所为叹为观止、望尘莫及,他们有眼无珠不能认清神灵,竟然冒渎地将诸神驱逐出去。因而,鉴别评判每个时代理智价值的正确标准,并不是由出现于这个时代的天才人物提供的——因为他们的禀赋是自然之手的杰作,并且发掘熏陶他们亦是偶然的命运之神的事情;而是通过这种方式提供的,即天才一旦出现,他的同代人就能慧眼识英才,立刻接受他的作品。我的意思是指,他们或是立即予以赞誉,或是出于吝啬的世风而将这种赞誉拖宕一下,或是干脆将它遗诸于后世。

这最后一种命运尤其适宜于保存具有极高品味的佳作。因为

上面提到的那种幸运，总是确定无疑地难以惠顾的，这就在于有能力鉴赏这类天才佳作的人实在微乎其微。就声誉而论，诗人倒具有一种难以估量的优势，因为他们的作品易于被所有的人接受。假如可能，司各特爵士若有几百名读者或评论者的话，那么或许在他生前，任何一个浅薄拙劣的评论者都会乐意于为他宣扬的；并且，在他之后占据他应得的地位时，就其荣耀而论，亦可以说他超越了他的时代。但是，如果这几百名评论者妒忌成性、虚伪不实且仅以个人好恶为准绳，当他们以他们那个时代的名义而对这样一部佳作熟视无睹忽略不论时，那么这部作品无疑沦落入一种可悲的结局，就如同一个申辩人在所有法官都已腐化变坏的法庭上申辩自己的清白一样。

倘若上述观点成立，我们将会发现，文学史通常只是昭示了这样一些伟大的人物，他们创造了知识，并深刻地洞见到他们的声名一时难以获得承认且横遭阻难；文学史也告诉我们，那些生前获得同代人赞赏、并得到丰厚酬金的拙劣作家的声名，是虚枉不实、行之不久的。

一位作家的成功与否主要依赖于他所获得的声名，即在于多少人读他的作品。但是，由于玩弄形形色色猎取名声的技巧，机运的作用，以及某种自然的人以群分的亲缘关系，要想获得这种虚名的人，可谓人数众多且易如反掌。相反，一个有真才实学的作家要想获得名声，可谓缓慢艰难。这就在于，前者有狐群狗党的帮忙——因为乌合之众总是为数众多且易于趋集的；而后者除众多敌手外则一无所有——因为理智才能的超凡出众处处都受到偶然环境的影响，面对世上种种极为可怕的事物，尤其要遭到撰写同一领域作品的粗制滥造作家的围困，而这些人总是乐于为自己的作品

吹嘘宣传的。[①]

由上，存在这样一条根本的前提，即一个人若想创造出逾越于他自己时代的伟大作品，就必须漠视他的同代人，置他们的评论意见于不顾，且任凭他们毁也罢，誉也罢。概而言之，这一前提就是，当这个人真是在创作伟大的作品，那就应全力以赴去完成它，这就是这部作品之大幸了。相反，如若创作这样一部大作而去征询他的同事的通常看法或评判，那么他们将诱使他步步皆错而入迷途。因而，假如一个人希望自己的名声传诸于后世，他就必须无视于他自己时代对他的影响。当然，这常常意味他必须排除一切影响，并准备去为赢得万世美名而放弃他的同代人给予的喝采掌声。

在任何一种崭新的且传播广泛的真理降临世间时，因为它崭新而必定显得貌似矛盾；这样，它就会遇到竭力抵制它的某种冥顽不化的障碍；甚至于这些反对者在疏于防范且几乎确信这一真理后，仍在继续拒斥它。然而真理有能力为自己开辟道路，就如同化学物质酸一样，它暗暗消灭着包围它的一切东西。时光流逝，崩塌之声已依稀可闻，陈旧的谬误摇摇欲坠轰然倒地，思想的清新轮廓岿然显露，好似一座揭去帷幕的纪念丰碑。每个人都承认了它，敬仰它。毫无疑问，对于大部分真理而言，所有这一切的来临是如此地缓慢。通常意义上，人们发现值得去倾听一个人，往往是在这个人的死后；他们听啊，听啊，所听到的只是言说者离开讲台后留下的回声。

普通类型的作品会遇到一种较好的命运。在这些作品的产生

---

① 如果那些哲学教授有机会想到，我在这儿所说的正是暗指着他们以及他们30多年来围攻我的著作所采用的诸种阴谋诡计，那么他们也就算茅塞顿开，领会要旨了。——原注

过程中，由于它们吻合了当代文化发展的一般潮流，从而使它们与那个时代的精神紧密地结合起来；换句话说，正是由于迎合了那些偶尔盛行一时的意见，才使得这些作品的目标仅在于满足时代短暂的需要。如果说它们有什么长处的话，那就是它们能迅速获得认同，它们如同那些反映最新的思想观念的图书一样，很快能得以流行传播。公道，甚而对它们太过于公道了，它们几乎没有遭到任何忌妒。因为正如我在上面所言，一个人之所以称赞某物仅在于他希望自己有能力去模仿它。

然而，那些注定要成为整个人类精神财富并将留芳百世的稀世佳作，就其本性而言远远超越于文化发展的当前阶段；因为这一缘故，它外在于当前的文化时尚，并且也为它们自己时代的精神所不熟悉。它们既不属于这种文化时尚，也不相连于这种文化时尚，因而它们对于那些受这种时尚宰制的凡夫俗子们无动于衷，毫无兴致。它们的经历与那些寻常作品的经历相比，可谓天壤之别，就如同拿天王星的运行轨迹与水星的运行轨迹相比一样。它们难免时时遭到不公正的对待，人们也常常惶惑于不知如何评价这些伟大作品；故而它们只有将世人搁置一旁，我行我素、独来独往。小小蛆虫岂能仰视到振翮于九天的雄鹰？

运用各种语言撰写的浩繁书海中，大约只有十万分之一的书才能作为真正具有永久价值的文献传诸后世。而这部书在它超越其他十万部书并得到它应该得到的荣耀位置之前，竟然在忍受着一种何等的命运！这样一部书是一位超凡脱俗、风清骨俊的伟人的作品，因而它尤其不能混同于其他庸俗之作。这一事实或迟或早终将得到明证。

当然，任何人都不能心存幻想，以为事情永远朝着这个方面发

展。不！人心的构成是永久不会改变的，尽管它无疑会在不同的时代变化为不同的形式。一颗卓然不群的伟大心灵在其持有者的有生之年，是难以施展才华、实现其抱负的。因为从根本上说，要想完全真正地理解这颗伟大的心灵，也意味着理解者的心灵已经与它同属一类，这显然是不可能的。

一个从千百万人中脱颖而出的雄才巨擘，披荆斩棘走出一条通向不朽的坎坷曲径，经历着凡人难以想像的极度苦闷和孤寂，这确乎是一件至难至险的事情。这一通向千秋万代的漫漫旅途，所经之处充满了凄惨悲凉、枯燥乏味，就如同世人皆知的利比亚大沙漠一样，但对那些没有亲眼看到过它的人来说，是根本不可能产生任何观念的。同时，我首先要向旅行者建议，必须轻装上阵，否则他就不得不于路途中扔掉太多的行李。他还必须牢记格雷西安的话：优秀作品之所以具有双倍的优秀，乃在于它是简短的。这一劝诫尤为适合于我自己的国人。

与他们所生存的短暂时间相比，具有杰出心智的伟人就好似一座矗立云天的巨型建筑，它仅仅于宽阔大地上占据很小的地方；仅仅站在这座建筑物面前，任何人都不能看到它的宽阔雄伟，由于类似的理由，一位天才人物在他还活着的时候，其伟大杰出之处是不会得到公正评价的。但是，在一个世纪以后，整个世界将会认识到这一点，并希望这位伟人重新复活。

倘若短暂易逝的时间之子，诞生出一部永恒不朽的传世佳作，那么这位时间之子的生存与他的孩子相比，又是显得何等地短促！他就像塞墨勒或迈亚一样，这位必有一死的母亲生下了一个永久不死的儿子；或者相反，就像有死的阿基里斯与他无死的母亲忒提斯一样。在短暂易逝与永恒长存之间，存在着一种多么大的反差

啊！伟大人物在其短暂的一生中，在其贫困潦倒、痛苦不堪、变动无着的存在中，极少有可能亲眼看到他那永恒之子的光辉生涯所闪现的丝毫曙光，而他这位父亲也绝不会认为他真的就会这样下去。的确，或许可以说，一个在其身后获得名望的人，与一个先前获得名望的贵人，恰好形成一种颠倒。

总的说来，一个人从其同代人手中赢得声誉而不是从其后代人手中赢得声誉，这其中造成的根本差别就在于：在前一种情况下，他的崇拜者与他是在空间上隔开的，而在后一种情况下，他的崇拜者与他是在时间上隔开的。甚至在赢得当代声名这种情况下，这个人通常也不能真正亲眼见到他的崇拜者们。因为，威望不能容许过于紧密亲近，它几乎永远要与它的对象保持某种距离；并且，一个受到敬重的伟人一旦走出前台，它立刻就像黄油一样在太阳下烤化。因而，如果一个人在其当代人眼中是著名的，那么他生活于其中的十分之九的民众是由于他的社会地位和财富而尊敬他的，而余下的十分之一的民众对他的优秀品质或许有一种模糊不清的意识，这是因为他们是在遥远的距离听到他的名声的。对于人的威望与在场、声誉与生活之间的天壤之别，彼特拉克在一封优美的拉丁文书信中曾有过论述。这是他的《致友人书简》[①]中的第二封信，它是写给梅森伦西斯的。在信中，他通过其他的事物观察到，他那个时代的博学多才的人都认识到一条定则：只要人们曾见到过他，那么人们对他的作品将一无所知。

因而，倘若一个名人要想得到他人的承认和敬仰，保持某种距离是至关重要的，至于这种距离到底是空间的抑或是时间的都是

① 1492年，威尼斯版。——原注

无关紧要的。毫无疑问,有时候他可以听到他在前一种情形下的名声,而不能听到他在后一种情形下的名声;但是,只要一个人做出过真正伟大的创举,那么他就可以确信在他身后的声名。甚至可以说,一个人只要创造出真正天才的鸿思博想,那么他就可以意识到自己与未来数代人时时刻刻在一起,息息相通,命运相连。以至于他还感悟到自己的生存长度,绵绵不绝,跨越诸多世纪的长河,由此,就如同与后代生活在一起似的。因而,每当我们阅览完一部伟人的巨作,而感到心旷神怡、欣悦不已时,我们的心田总是充满了对他的敬慕之情,我们真诚希望他能复活,以便我们能见到他,与他说话,在我们的生命所有中拥有他,但是,我们这种希求是不可能实现的。然而就他而言,他也一直渴望未来的人类能够奖赠他以承认、荣耀、感激和爱,因为这些东西正是他的妒忌成性的同代人没有给予他的。

如果具有至高品味的理智巨作,一直要等到走向后人所设立的评判法庭面前,才能获得它们应当得到的公正评价,那么另一种相反的命运则为某种颇似聪明的谬论准备好了依据;这些谬论产生于人的才能,并且显得具有很深厚根基的样子。这些谬误竟然为如此之众的聪明人和博学者所信奉不疑,他们振振有辞地辩护,在他们自己的时代,他们实际上已经名闻遐迩,并且在他们的创作生涯中至少还维持着他们的社会地位。这样一种谬论表现在名目繁多的错误理论和虚假评论之中,甚而渗透于诗歌和艺术作品中,这些都展示了为当代民众的偏见所喜爱的某些荒谬的趣味或癖好。实际上,他们得到这些名声和赞誉,只是因为懂得如何去拒斥他们或者是证明他们谬论的人尚未出现。一旦这样的人诞生出来,那么他在后一代人中所做的一切,也就意味上述那些人名声荣

耀的寿终正寝。后人的判断，作为对申辩人功过是非的审判，构成了撤销那些同时代人所做的误判的公正法庭。这也正说明了，为何在同代人的法庭上和后代人的法庭上都想同样胜诉是多么困难、多么罕见。

不屈不挠一往无前的时间长河默默纠正着前人们的谬知与误判，这一点应当时刻记在心头以作为减缓焦虑烦闷的一剂良药，这样就可以勇敢面视任何时候所可能产生的一切令人黯然神伤的错误评判，而无论这种评判是艺术上的、科学上的或实践生活上的，也无论这些错误评判是否流行开来；甚而，在某些错误的、完全荒谬的指导方针为大众社会所普遍采纳并赢得普通民众廉价的掌声喝采时，也是如此。对此不应当怒火中烧，只不过多少有一点失望而已。这儿所能设想的只是，世界已经抛却了这种成问题的错误评判，并且现在仅仅能够要求时间与经验应当认识到它们的和谐一致，以便具有一种明察秋毫的洞见，一眼就能看出破绽所在。

只要事实本身成为最具雄辩力的真理，也就无需匆忙地借助于语言的力量了，因为历史会一次又一次站出来为真理辩白的。当然，在历史站出来说话之前究竟还要经历多长时间，则主要取决于作品主题的困难程度以及错误评判的似是而非的蒙骗程度。但是这一天终究会来临的，并且它的来临之日常常是不期而至、毫无预兆的。最糟糕的是，下述情况将在理论中发生，正如它在实践生活的事务中发生一样，因为在那里，虚假与欺骗正是由于屡次得手而愈加胆大妄为，并且肆无忌惮地日复一日地持续下去，直到它们的丑恶面目在真理的照射下得以暴露而告终止。在理论中尤其会发生这样的情景，由于那些榆木疙瘩脑袋们盲目确信并固执纠缠于谬误不放，其荒谬程度甚而达到如此地步，即纵使最愚拙的眼睛

也会看出这些显明的谬误，他们仍不认错。至此，我们只好对这些人这样说：你们的观点越粗野，事情的结局也就越好。

思考一下上述那些荒谬之至的奇思怪想终将得到报应并且现在终于完全消除殆尽了，这其中多少能找到某种慰藉。风格、语法、拼写之类的错误只能持续三、四年，但是如果有一类错误存在的范围更大、程度更深，同时我们又唏嘘感叹于人生的短暂，那么无论在何种情况下，在我们眼见这类错误江河日下趋于穷途之时，我们只好寄希望于未来。因为一个人要想不与自己的时代保持在同一水准上，只可能有两条道路可选择，或者是低于自己的时代，或者是雄踞于自己的时代之上。

九、论天才

没有多大关系的等级、地位、出身等，其影响又是如此巨大，恰如鸿沟天堑一般划分开了难以胜数的芸芸众生，他们运用自己的脑袋只是为了满足自己的食色之欲，换言之，只是作为意志的一种工具来照看自己的儿女本能。唯有那些为数甚寡、举止罕见的人才有勇气说：不！这样做真是太好了，我的头脑只能服务于它自己的天职，它要竭力理会这个世界中迷惑不解和变化繁多的景观，然后以某种形式再现出来，而不论这种形式是艺术的抑或文学的，这或许回答了作为一个个体的我的真正品格。至于其他的人只是一些农奴而成天与土地打交道，也即是土地的附属物。当然，我在这儿所谈论的只是这样一些人，他们不仅无所畏惧，而且富有感召力，因而也更具有正义感，能够命令头脑不屈从于意志。其结果将要证明，这一牺牲是值得付出的。针对这样一些人，本文开篇所谈的那种等级、地位和出身的差别仅有部分的适用性，即差别程度不会太大。然而，即使他们的天资不是很高，但只要真实，那么就会永远存在一条难以逾越的界限，把他们与那些芸芸众生区分开来。[1]

① 调整理智等级系列的正确规模，取决于心灵仅作为个体出现或它所能达到事物的普遍观点的程度。畜牲所认识到的只是这样的个体，即它的理解不会超过个体的有限范围。但是，人却能由个体的成为普遍的，而这正是由于其理性的作用；因而，人所达到的理智程度愈高，那么他的一般观念也就愈加接近于成为普遍意义上的观念。——原注

产生于观念之中的美妙绝伦的艺术、诗歌和哲学巨著，完全是存在于其中才华横溢的伟大理智的杰作。

对于一个能够正确地理解天才与常人之间关系的人来说，这种关系或许可以最恰当地表述如下：一个天才具有双份的理智，一份是为他自己准备的并服务于意志，另一份是为世界准备的，即由于这份理智使他变成一面镜子，以反映出他对于世界的纯粹客观的态度。伟大天才所创造出来的艺术、诗歌或哲学作品，完全是这种喜爱沉思的态度的必然结果或精美典范，并且这种态度是苦心竭虑地建构于某些技术规则之上的。

另一方面，常人只有唯一一种理智，同天才的**客观的**理智相比较，可以称之为**主观的**理智。这样一种主观的理智，无论其多么精明细巧，也无论其存在于何种花样繁多的完美程度，它也绝对不能与天才的双份理智处于同一水准上。这就如同胸腔发音时人的声调一样，无论它是多么声嘶力竭，还是根本不同于运用假声的美声音调。这就好似长笛的两个高八分音度和小提琴的和声一样，它们均产生于同一曲调系列，这一曲调被划分为两个震颤的音部，它们中间被一个音节隔开。同时，胸腔发音时人的声调和长笛的低八分音度却产生于未经划分的曲调系列，这一曲调是作为一个整体而震颤的。这一比喻可以帮助读者理解天才的不同凡响的特性，这一特性不仅完好无误地显示在天才的作品中，而且也表现在大自然所赐予天才的相貌上。同时显而易见的是，从普遍意义上讲，上述所说的天才的双份理智也阻止了天才去成为意志的驯服工具，并且这也常常解释了天才在指导生活方面所暴露出的无能为力的原因。天才所具有的最富特色的品格就是，它丝毫没有沾染上那种永远只能在常人的单一理智中才能够找到的性情上的冷

静克制，这种冷静克制是机警敏锐的，但也是阴沉愚钝的。

人的大脑可以比拟为一种寄生组织，即它作为人体的一部分而得到滋养，但这一部分对人体的生存机理并不直接贡献什么东西。它安全地盘踞于人体的最高层，在那儿过着一种自足独立的生活。我们也可以在一种同样的方式下说，一个人被赐予伟大的精神禀赋不是要他去过一种通常意义上的个人生活，而是引导他去过第二种生活，它纯粹是一种理智的生活。他把他自己贡献给这样一种生活，即不断地增加、延长、扩展一种并非单纯博学的，而是真正的系统知识和深邃洞察，并且要坚定不移地排除那凌驾于他个人之上的命运之神的影响，以便在他的作品中不至于扰乱他的心性。这样一种理智生活可以升华一个人，把人提升到命运及其变化之上。持之以恒的思想、学习、实验并实践着他的知识，一个人很快就会看到，这样的第二种方式的生活已经构成了其生存的主要模式，至于他那单纯的个人生活只是某种从属的东西，并且只是为推进比他自身更高的生命目的效力的。

歌德就为这种独立不依、勿求于外的生存方式提供了一个典范。在法国的香槟省战争期间，他身处于营房喧闹嘈杂声的包围之中，却为其颜色理论做着观察实验。在那次战争的难以计数的灾难中，只要他一有机会被允许有短暂的时间到卢森堡要塞休假，就立刻投入《颜色学说》手稿的撰写上。歌德可谓是一个光辉的典范，我们作为万物之灵长，应当向他学习，在我们孜孜追寻理智生活的过程中，不能让任何东西搅乱我们的心灵宁静，纵使高空中风起云涌，电闪雷鸣，地动山摇，我们也能心止如水，一如既往。并且还要时刻牢记，我们不是自由的女奴，而是自由的儿子。作为我们人类的标志或族类的徽章，我建议我们应当像一棵树那样，狂风骤

雨可以摇晃它的枝干，但它仍能在每一根枝干上结出鲜艳红润的累累硕果。这正如格言所说："风愈围之，果愈熟之"，或"风摇树动，果实累累"。

个体的这种纯粹意义上的理智生活，在整体的人性中也有其对应的存在。因为正是在这儿，真正的生活也就是意志的生活，意志这一语词具有经验和先验的双重意义。人性的纯粹理智生活就在于，它借助于科学努力地扩大知识，并祈望完善我们的艺术。科学和艺术就这样缓慢地得以发展，从一代走向另一代，在无数世纪的沿续中成长壮大起来，每一个民族都在这时间的历程中做出其应有的贡献。这样一种理智的生活，好像某种来自天堂的恩赐，翱翔盘旋于宇宙万物的变化和运动之中。或者说，在其原来意义上，它就好似一种清新怡人、芬芳四溢的香气，源源不断地产生于酶酵素本身——这就是由意志所引导的人类的真正生活。并且，随着民族史以及哲学史的共同发展，科学和艺术以其纯洁无瑕、丝毫没有沾染血腥气的本来方式，稳步地得以繁荣进步。

毫无疑问，天才与常人的差别，就其作为一种程度上的差异而言，是一种量的差别。但是我更倾向于把它看成一种质的差别，因为从事实角度看，常人的心智，尽管有某些个体上的不同，却仍然具有某种共同的思想倾向。这样，一旦具备某些相同的条件，他们的思想马上会选择一个相同的方向，并走着一条共同的道路。这也就解释了他们的判断为何总是相互一致——不管怎么说，这种一致不是建立于真理上的。甚至于可以得出这样的结论，在任何时期所获取的人类的基本观点，总是在不断地重复和重新提出来；而另一方面，在各个时代的伟大天才的思想，却永远是或公开或隐秘地与它们对立着的。

天才是这样一种人，世界在其心中被呈现出来，就如同一个对象在一面镜子中被反映出来一样；常人虽然也能获得这样的映像，但其清晰可辨的程度及其基本特征的深度，则远远不及天才。正是由于有了天才，人类才可以有指望得到至关重要的指导。因为对最为重要事物的最为深刻的洞见的获得，并不是通过某种对事物外部细节的观察和留意，而是通过把事物作为一个整体来加以贴近的研究。并且，如果他的心智趋于成熟，那么他所给予的指导将会时而以此种形式转换成彼种形式。这样，天才可以被规定为一种从整体上研究事物的、出类拔萃的清晰意识，这样一种意识与人的个别自我是彼此对立的。

世界敬重这样一位禀赋非凡的天才，以期望从他那儿学到关于人生及其真正本质的某种知识。但是，要想诞生一个天才，需要专门的极为适宜于天才产生的外部环境状况的协调配合，而这是一件非常难办的事情。天才的诞生是非常偶然的，甚至我所可以说一个世纪才诞生一个天才，因为这种人的理智在洞察力上是如此地超凡绝伦，以至超越了正常的衡量标准，它甚而等同于看似偶然的第二种能力，并完全出乎于意志的所有关系之外。或许在很长的时间里天才都得不到承认或赏识，这一方面是由于愚昧无知的猖獗，另一方面则是因为妒嫉心的盛行。然后这一切终将成为过去，人类会像众星拱月般簇拥在天才以及他的作品的周围，以希冀于他能够照亮他们生命的黯昧之处，或者启迪他们的生命意识。在某种意义上讲，天才的训诫就是一种启示，而他本人作为一种更高级的存在，甚至于远远君临于通常的标准之上。

与常人一样，天才也主要是为自己而存在的。这构成了他根本的本性，这一事实既不能避免，也不能更替。至于他为其他人所

做的一切仅仅是一件偶然的第二重要的事情。常人从天才的心灵中绝不能得到任何真正的思想，而只能得到一种近似其思想的东西，并且也只有当天才与他们在一起并乐意向他们的头脑灌输自己的思想时，他们才能得到它。在这种情况下，他们所得到的这种东西完全只是一种异域移栽的植物，生长缓慢，发育迟钝，且脆弱不堪。

要想得到新颖独创、非同寻常甚而流芳百世的伟大思想，只要让自己的心智暂时地完全疏离于繁杂多变的外部世界，也就足够了；此时，那些最为寻常的对象和事件在我们的心智中也会呈现出相当新颖别致、生疏鲜见的样子。在这种方式下，天才的真实本性得以彰明昭示。或许，在这儿所提出的要求不能说是难以履行的。然而真要做到这一点，却非我们的人力所能为之，它只能为真正具有天才禀赋的人所确证。

仅仅就其自身而言，天才难以产生创造性的伟大思想，这就好比女人仅凭自身不能生出孩子一般。天才的诞生必需外部环境的孕育，而外部环境则是养育天才之子的父亲。

天才之心脱颖于常人之心，正如红玉包藏于宝石之中，天才发射出自身的光芒，而常人唯有接受到这种光芒，才能把它反映出来。天才之心与常人之心的关系亦可比作电学中非导体与导体之间的关系。

单纯博学之人，穷其毕生精力充其量只能教授其所学到的东西，在严格意义上他不能称为天才之人，这恰如非导体不是导体一样。进而言之，天才之人仅仅学习一首传唱乐曲的歌曲，而博学之人却一古脑儿学习这首乐曲的一切。天才之人不同博学之人还在于，我们从他那儿学到很多东西，他却不从任何人那儿学到什么。

天才的伟大之心，纵使在千万之众中也难以觅见一颗，它是照耀人类、启蒙人心的灯塔。假如没有天才，人类将会在险象环生、云雾弥漫的无垠海洋中迷失方向，失去自身。

因而，单纯的博学之人，就其严格词义上讲，他只是一个普通的教授，例如，他只能仰视着天才，就如同我们瞄准一个飞奔的野兔一样，只有当野兔被射死剥皮之后我们才能吃它；因而，只要野兔依然活着，我们就只能瞄准它。

如果一个人想亲身体验到来自于同代人的感激之情，那么他就必须调整自己的步伐以迎合他们。但是，真正伟大的东西绝不会以这种方式产生出来。因而，一个人真正想要创造出伟大的业绩，他就必须把他的目光投向后代人，坚定不移、始终不渝地为未来的人类精心制作自己的鸿篇巨作。毫无疑问，其结果只能是，他完全是一个无名之辈而不为他的同代人所知晓；并且，他就好像是这样一个人，他不得不在一个孤寂无人的小岛上孑然一身地度过其一生，在那儿他竭尽全力矗立起一座石碑，好让未来的航海者知道他的存在。倘若他认为这是一种艰难悲苦的命运，那么他就应该反思一下常人的生活，常人只能为功用的目标而生存，也常常遭遇相似命运的苦痛，但却毫无希望，得不到任何精神慰藉。即使处于一种安逸舒适的生活条件下，他也只能尽其一生而追求种种的物质产品，并将每天的精力和持续的热情用于赚钱、购物、建筑、施肥、设计、娱乐、经营、化妆之类的事情上，并且时时刻刻都想到他在为自己而工作。然而最终还是其子孙后代得到其创下的全部基业，甚而有时候他的后辈还得不到这些好处。天才人物的一生也是如此，从根本上说，他也希望得到回报和荣誉。然而最终还是发现，劳苦终生只是为了造福后代。确定无疑的是，在这两种情况

下，后代都从他们的先辈那儿继承到大量的东西。

我所提到的精神慰藉，它是天才人物的特权，这种特权是不可让渡于其他人的，而只能为其自身所专享。难道还有哪个人能比自己的生命存活的更为长久呢？因为唯有天才的瞬间思想才能穿越许多世纪的喧嚣之后，仍旧能够让人听到它们的回声。概而言之，对于一位天才而言，没有比这更好的事情了，即不受外物骚扰，保持自身宁静，尽其天命愉悦地欣赏他自己的思想，他自己的作品，并仅把整个世界选做自己永恒的继承人。然而，只有在他死后，世界才会发现他存在的标记，这就如同发现足迹化石的标本一样。

天才的伟大力量并非只表现于超越常人的活动之中。一个人，只要他异常地健壮、柔韧而敏捷，那么他在一切运动中都将显得格外地轻松，甚而倍感舒适，这是因为在他非常擅长的某种运动中，他可以获得一种直接的快感，从而操作起来得心应手、毫无阻滞。进一步说，如果他是一位杂技演员或舞蹈演员，那么他不仅能够表演出其他人难以完成的跳跃动作，而且他还能在这些常人也能完成的轻松步调中（甚至只是在通常的举手投足之中），表演出异乎寻常的灵活性和柔韧性。同理，一个禀赋绝伦的天才不仅能够创造出伟大的思想和作品——它们绝不可能来自于他人，因为仅在这儿并不能完全展示他的非凡伟大之处；而且还在于，知识和思想所构成的活动模式于他来说，尤为自然和轻松，所以他始终能在知识和思想中自我愉悦，自得其乐；至于理解那些占据常人心中的鸡毛蒜皮之类的小事，天才相对于常人则领会得更为轻松，更为迅速，也更为正确。任何一种知识的进步，任何一种难题的解决，任何一种机智的思想，而无论这些是他做出的还是他人做出的，天

才于其中都能获得一种直接的兴奋和热烈的欣喜。因而，除了永不停息的活动之外，天才的心中不再企求其他更进一步的目的。这是永不枯竭、万古长流的幸福之源，那些与凡夫俗子们形影不离的枯燥、烦闷、恐惧的幽灵是绝不会靠近天才的。

由此可以推论，历史上以及当代的天才人物的杰作在它们的全部价值上只是单单为天才而存在的。倘若把这样一部伟大的作品推荐给一个凡夫俗子阅读，这其中所闹出的笑话无异于邀请一个饱受中风之苦的患者去参加一场球赛一样。其中一个人去读这部作品只是出于礼节，而另一个人去读这部作品只是为了不甘落后。所以，拉布吕耶尔相当正确地说：世上所有的聪明人加在一起，也敌不过一个无知的傻瓜。一位具有才能的人(或者说一位天才)的全部思想范围，与一位普通人的思想范围相比——即使他们思想所针对的对象根本讲来都是相同的，这其中显示的差别，就如同拿一幅光彩夺目、充满生命力度的油画去与一幅粗糙不堪，用水彩涂抹的草图相比一样。

这一切只是对天才的部分奖赏，以补偿他在世界上孤寂无奈的生存之苦，因为他在这个世界中一无所有，得不到任何知音的同情。然而，一切评价都是相对的，这同样的事情也会发生在对凯撒的评价上，即或者说凯撒是一个伟人，或者说凯撒也不得不非常悲惨地生活于小人之中：因为布鲁丁赖克和利利普都只是从其出发点而改变自己形象的。[①]一个写下传世佳作的伟大天才，无论他在后世多少代人的心目中是多么伟大，多么值得崇拜，多么富有教导

① 布鲁丁赖克和利利普，是英国作家斯威夫特(1667—1745年)长篇小说《格列弗游记》中的大人国和小人国。——译注

性，但他在自己的有生之年中于他的同代人的心目中却仍然是那么渺小，那么悲惨可怜，那么枯燥无味。这也正是我的下述说法中所包含的深意：一座楼塔，从塔底到塔顶是三百层，而从塔顶到塔底也正好是三百层。这样看来，伟大的天才只是感恩于极少数人的恩惠，因为正是借助于这极少数人的力量，天才本身才成为伟大的。

倘若我们发现具有天才禀赋的人，总是孤僻厌世，不讨人喜爱，那么通过上面的阐述，我们也就不会大惊小怪了。应当受到责备的并不是他们希望有这样一种社会心理。天才们在这个世界上所走的，好似这样一个人走的道路，他在夏日的清晨，迎着朝阳，独步行走在田野的小道上。他凝视天际的万道朝霞，沐浴着自然的美景和清新的空气，他全神贯注，整个身心都沉浸于其中，这乃是他唯一赖以娱悦自己的乐趣。因为这儿，除了躬身于土地，耕作于稼穑的农夫之外，根本没有可以交往的人群。于是常常发生这样的情形，伟大的心灵，在这个世界更喜欢独白，自己与自己对话。如果他屈尊降贵和凡夫俗子们谈话，那么这其中的空虚乏味立刻会把他拽回到自己的独白中。因为他的谈话对象无论是听懂还是没有听懂他的话，他们所表现出来的那种无知健忘和漫不经心的样子，使得他与他们的谈话，就像对牛弹琴一样。

一个伟大天才的谦虚，无疑会取悦于世界。然而不幸的是，这是一种术语上的自相矛盾。这将迫使一个天才为了迎合世人之所好，不得不放弃自己的思想和观点，甚至放弃自己的方法和风格。这就意味着，置于这些天才思想之上的更高的精神价值，已经变得面目全非了，他不得不为了与世人保持一致而改变初衷，甚而要完全地压抑自己，以便让其他的天才去坚守阵地。在这种情况下，无

论如何，他要么是什么也创造不出来，要么是他所创造出来的东西仅仅处于与世人同等的水平上。但是，真正伟大的、天才的、超凡脱俗的巨著，只能这样被创造出来，即他的作者必须要漠视其同代人的方法、思想和观点，镇定自若地我行我素，将他们的批评置于脑后，甚至对他们的颂扬也不屑一顾。没有这样一种傲慢或自负，一个人是不可能成为天才的。倘若他的生命和作品生不逢时，难得时人的认可和赏识，那么无论如何，他也应当矢志不移，其心不改。他就如同一个高贵的旅客，为了度过那漫漫长夜，迫于无奈不得不寄宿于一个残破粗陋的小客店，然而当清晨来临，他又将义无反顾、信心百倍地走他自己的路去了。

一个诗人或一个哲学家，倘若他自己的时代允许他在其个人的小天地中不受干扰地撰写自己的作品，那么他就不应当对他那个时代吹毛求疵。并且，倘若这个小天地足以使他履行自己的天职，而无需为其他人去挂心担忧，那么他就不应当抱怨自己的命运。

对于人的大脑来说，弄饱肚子无疑是一件简单的劳动，然而它的确是几乎所有的人所做的最普通的工作，而这些人并不是只靠其双手来养活自己的。而且，对于这样一种劳作，他们根本没有什么不满之处，且习以为常。然而，在一个伟大人物的胸怀中，这种苟且生活将会激发他内心中一种深深的失望，因为他的脑力已经远远高于仅仅为满足欲望而必需的尺度；而且，倘若有必要的话，他宁愿生活在最为简陋的环境里，以便它们能为他提供充分的自由时间来发展和应用自己的天赋才干。换句话说，倘若这些环境能提供他以某种闲暇，那么于他来说，则是毫无价值的。

对于常人来讲，事情就变成另一副样子了。这些人似乎都这

样认识，对于他们而言闲暇本身是毫无价值的，并且不是没有害处的。在我们这个时代的技术工作，由于其日趋完美的程度已令人难以想像，并且随着奢侈豪华生活用品的不断增加和花样翻新，已经为最受宠爱的命运提供了一种选择：即一方面是更多的闲暇和文化，另一方面是更加奢华安逸的生活方式（而非一种活动的增加）。那么对于常人的天性而言，无疑他们会毫不犹豫地选择后者，即他们爱香槟酒甚过爱自由（或闲暇）。他们会坚持自己的选择，因为他们认为，不能服务于欲望目标的心智的一切劳作，都是愚蠢透顶的。因而，他们将坚持于欲望的指向，一心一意满足自己的食色之欲；并且确信，欲望是生命的中心，世界的枢纽。

总体上讲，这样一种二者必择其一在生活中是非常少见的。譬如拿金钱来说，大多数人几乎毫无剩余，而刚好只能满足其需要。理智对他们来说也同样如此，他们占有理智只是刚好足以满足他们欲望的需要，也就是说，只是使他们的日常事务得以维持下去。为了打发时光，他们仅仅满足于伸伸懒腰、打打哈欠，或是耽迷于感官的快乐或孩子们玩的游戏，诸如玩纸牌或掷骰子等。或者，他们喜欢以一种愚昧透顶的方式交谈，穿衣打扮或互致敬意。在这些人中，真正具有哪怕一点点剩余智力的人，是多么地微乎其微啊！与常人一样，这些微乎其微的天才也给自己一点快乐，但这却是理智的快乐。他们或者致力于某种毫无功利目的的自由研究，或者创作某些艺术作品。总而言之，他们所进行的这些事业是能够作为事物中客观的目的，以至于他们能与这些东西进行对话。但是，对于常人而言，最好的结果莫过于根本不与这些东西打交道。因而，除非他们是在讲述他们自己经验的结果，或对他们从事的行业给予一个说明，或多多少少谈及他们从其他人身上学到点

什么，否则，他们的谈话将根本不值得一听。并且，倘若要对他们说些什么，他们对这些思想将很难予以正确地把握或理解；并且在大多数情况下还与他们自己的观点水火不相容。格雷西安将这些人非常鲜明地描述为——不是人的人。而且，布鲁诺也说过类似的话：人与那些按其形象和副本创造出来的东西相比，这其中的差别是多么巨大！[①]这段话与《库拉尔》中注解的意思简直是惊人地吻合：常人看似像人，但我从未看到有什么东西像他们。如果读者考虑到这些思想观念上甚至语言表述上的一致程度，并留心到它们的作者在历史时期和民族地区方面的迥然相异，那么他就不能有任何怀疑，即它们所涉及的都是同样一个生活的事实。大约20年前，那时肯定没有受到这些话的影响，可是我一直想得到一个鼻烟盒，鼻烟盒的盖子上最好绘上两个精致的栗子，如若可能最好把它们镶嵌上去；在它们边上还有一片树叶，以显示它们是欧洲七叶树上的。这一符号意味着我要在心中不断保有富有活力的思想。倘若有人想找到某种乐趣，甚而在他孤独之时希望摆脱寂寞难耐的情感，那么我将向他推荐以狗为伴，因为狗的道德品性和理智素养几乎足够给他以欢乐和满足了。

然而，我们应当永远小心谨慎以避免不公。我时常为我那条狗的聪明伶俐而惊讶不已，但时常又为它的愚顽不化而莫名其妙。对于人类，我也有一种相似的经验。人类的无德无能，缺乏辨别，行同走兽，曾无数次地使我义愤填膺、怒火中烧；这时，那对人类的古老的抱怨声又时时在我的耳边回荡：愚蠢是人类的母亲和保姆。但是有的时候，我也常常深感震惊，正是这样一种族类，竟然创造

① 《戏剧》，瓦格纳编，I.224。——原注

出如此众多的艺术和科学，生产出如此丰富多彩的物品，尽管这一切永远只是人类的少部分人生产的。并且，这些艺术和科学已经深深扎下根来，还在不断地充实完善自身。这一族类一直持之以恒、忠诚不渝地记载了荷马、柏拉图、贺拉斯以及其他数千年前的伟大人物，印制并珍藏了他们的作品；从而使得这些作品虽经历了世上难以计数的滔天罪恶和残酷暴行，终能免于烟消灰灭之命运而文明乃彰。由此，这一族类已经证实，它珍视这些东西的精神价值，同时它也能够正确地认识这些成就，并能够恰当地看待鉴赏力和理智力的标志。当这一切发生于少部分人身上时(尽管这些人只是普天下芸芸众生中的极少数)，这不能不说是某种鼓舞人心的事情。有的时候，普通百姓也会产生某种正确的观点，但是，这只有当颂歌合唱团的整体水平趋于成熟、日臻完善时才是可能的。这就如同那些未经训练的嗓音，只有当它们训练有素、完美无缺时，才能唱出悠扬和谐的动人歌声。

那些出乎其类而拔乎其萃的人，那些被称作天才的人，唯有他们才是整个人类种族的精华标识。他们所达到的成就，是其他人所望尘莫及的。他们的创造性是如此地伟大绝伦，以至于这不仅表现在他们与常人的显著差别上，而且还表现在这样一种极具个性的非凡力量上，那些历史上的天才都曾展示过他们的这种力量，他们中的每个人都各自具有鲜明的品格特征和心灵特征。这就使得，除了天才之外，整个人类没有任何人能够替代他创造这样伟大的巨作，来作为敬献世界的礼品。正是上述缘故，才使阿里奥斯多的笑谈是如此的正确并因此而著名：自然在一位天才身上盖上印戳之后，就把模子捣毁了。

然而，人的能力不总是漫无界限的。任何一个成为伟大天才

的人，他不可能没有某些难以克服的弱点，这些弱点甚而是某些理智上的缺憾。换句话说，即使在天才身上，也总有某些方面的能力可能还不及于中等禀赋的常人。倘若这种能力顽固难除，就很可能变成一种障碍以阻挡他去发挥自己最擅长的才华。即使在某种确定的情况下，我们也很难精确地规定，这种弱点究竟指的是什么。但是我们可以间接地把它表示出来。譬如，柏拉图的弱点正好是亚里士多德的优点，反之亦然；而康德的不足之处，恰恰是歌德所擅长的。

现在的人类总爱偏好于崇拜某种东西，然而这种崇拜又往往指向错误的对象，这种对错误对象的顶礼膜拜一直要等到未来的人类才能把它们纠正过来。但是，要做到这一点只能归功于伟大的天才，因为只有他们才能摧毁这些虚假的对象，未来的有教养的公众才能正本清源，改正谬误。这种崇拜就如同那原本是对宗教先知的真诚爱戴，而易于蜕变为对其遗迹或佛骨的繁琐的盲目崇拜一样。成千上万的基督徒虔诚地崇拜一个先知的遗物遗迹，但却对他的生平和学说一无所知。成千上万的佛教徒狂热地崇敬佛齿或诸如此类的物品，如盛放佛齿的器皿，圣盏，足迹化石，佛陀栽种的圣树等，但却无意于掌握佛教的全部知识或者去虔诚地践履佛陀的训诫。彼特拉克的故居在阿奎尔，塔索所设想的监狱在费拉拉，莎士比亚的故居及座椅在斯特拉特福，歌德的故居及家具在魏玛，还有康德的帽子，以及伟大人物的手稿等，那些从未读过这些伟人作品的人，总是津津有味地对这些东西目瞪口呆、敬畏不已。是的，除了目瞪口呆之外，他们还能做什么呢？

普通民众中有些聪明理智的人则为另一种东西所感动，即他们希望亲眼目睹那些时时刻刻在这些伟人眼中呈现的物体。由

此，通过一种奇妙的幻相，这些物体将会引起某种虚幻意境以把他们带回到伟人身旁，或者是伟人身上的某种东西会靠近他们，给他们以灵感。与上述一些人相同的是另一类人，他们热切地想使自己熟悉一个诗人作品中的内容，或者为了映证作品中提到的特定段落而去澄清作者生活中的个人背景和事件。这就如同剧院中的观众一样，他崇尚迷醉于某一精美的场景，然后冲上舞台去端详那支撑这一美景的支架。在我们的时代，这样一类批判的观察者的例子还有许多，他们的所做所为证明了这一说法的真理性：人类所感兴趣的，不是一部著作的形式，也就是说不是它的研究方式，而是它的实际内容。上述一切关注之所在仅仅是论题。阅读一位哲学家的传记，不去研究他的思想，这就如同忽略一幅肖像而专心于肖像框架的样式，并喋喋不休地争执于像框雕琢的优劣以及如果涂上金粉将价值几许之类的琐碎问题一样。

至此为止一切尚可说得过去。然而，还有另外一类人，他们的兴趣也指向作品的内容和个人的思考，但是他们走过了头，以至于他们的全部努力变得毫无意义。因为一个伟人向人们敞开他内在思想的宝库，并通过一种殚精竭虑的努力来挖掘自己的全部才能，从而创造出了那些伟大的作品；这些作品不仅有助于我们思想的提升和启蒙，而且还将惠及后世数十代人。正是因为伟人向人类馈赠了一份无与伦比的礼品，才使得这些流氓无赖们自以为是地对伟人的个人品行飞短流长、胡言乱语；他们还挖空心思地四处搜寻，以图在伟人身上觅得某种瑕疵，这样就抚慰了他们空虚痛苦的灵魂——因为在天才那颗光芒四射的伟大心灵的照耀下，他们感觉到自己的贫乏无力，仿佛有一种被战胜压垮的凉意浸透全身。

正是这一点，才构成那些冗长枯燥的讨论的真实根源。由于

这些讨论，产生了数不胜数的图书和评论，它们纠缠于歌德生平的道德方面，争执于他是否应该与这个或那个女孩（因为她使歌德在年少之时即坠入情网）结婚成家；或是争执于，即如果不是去忠诚地使自己听从于他的导师，歌德将不会成为这样一个人，一个德国的爱国者，而本应值得在圣保罗教堂中占有一席之地，如此等等。这种臭名昭著的忘恩负义和恶毒疯狂的肆意贬损只会证明，这些自封的所谓评判者，只不过是一些道德上的流氓无赖，也是理智上的泼皮混蛋，诸如此类的说法还有许多。

一个人只要具有才能，他总是希望去挣钱或猎取名声，但是激励天才去创作自己作品的源泉，并不是渴望出名。并且财富也不足以作为他的奖励。这一源泉既非名声，也非荣耀。只有一个法国人才正确地指出，荣耀是这样一种不确定的东西，一旦你靠近看它，它也就一文不值了。此外，它也不能匹配于你曾经做出的努力。不仅如此，它也不能带给你真正的快乐；因为你所为之奋斗的东西，其价值将远远超过这些东西。这种源泉毋宁说是一种特殊的本能，它驱策着天才去创造其所见所感的永恒不变的形式，除此而外，他意识不到其他更进一步的动机。大体上讲，天才的活动是出于某种必然性，它很相似于促使一颗树开花结果的必然性；因为这儿无需任何外在的条件，而只需拥有大地，它就会在上面繁荣昌盛，茁壮成长。

更进一步说来，在某种天才情况下，促使天才创作的源泉似乎好像是生存意志的作用，即天才意识到自己拥有，这种人类种族的精神；天才通过某些极为罕见的机遇，曾一度短暂地对它达到一种异常清晰的视见，而现在就是要努力地捍卫它，或者至少要把它创造出来；这样做也是为了整个族类，因为天才作为个体存在，就其

内在的本性讲是属于这一族类的。所以，正是从天才身上放射出来的光芒，将刺穿芸芸众生意识中的黑暗和愚昧，并在那儿产生某些善果出来。

正是出于这种方式，生存意志的本能将驱策天才去创造完成自己的作品，而丝毫不考虑回报、喝采或同情之类的事情；并将他个人的私心私利置之度外，苦其心志，劳其筋骨，安于寂寞，发挥其全部才干而到生命的极至。这样，天才思想中考虑更多的是后世而非今世，因为迎合今世只会将他引人迷途，唯有后世才是人类的未来和希望；随着时光流逝，未来会逐步产生那些具备辨别能力的少数人，只有他们才能慧眼独具，认出天才。这时的天才就如同歌德所描写过的艺术家那样，他没有高贵的庇护人来奖赏他的天赋，也没有朋友来与他共同欢庆：

君王奖我以才华，
朋友惠我以欢乐，
只可惜终难如愿。

天才的作品就其本来意义而言，只是一件神圣的祭品和他的生命的真实果实，他的目标就是要把它贮藏起来以留给后人，唯有更具辨别力的后人才能使他的作品成为人类的财富。这样一种目标将远远超越于其他目标之上，为了这一目标，他忍受苦痛戴上布满荆棘的草环，这草环终有一天将会开满鲜花，变成一顶光彩夺目的桂冠。他的全部精力都将凝聚一点，即努力完成并捍卫自己的作品。他像一只昆虫一样，在走完其生命历程的最后阶段，为了孵化最后一窝虫卵（它也不可能活着见到它们），而用尽了全部力量；它把这些虫卵放置在安全的地方，并知道这些小家伙在那儿能获得生命和养料，然而它才会放心地死去。

第　五　卷

悲　观　论　集

范进　柯锦华 译

一、论人世的痛苦

除非痛苦是生活直接而当下的对象，否则我们的生存便完全没有目的。举不胜举的痛苦渗透进世界的每一处角落，它们发源于与生命本身不可分离的需要和欲念；倘若把这些痛苦看作毫无目的并仅是偶然的结果，那是极为荒谬的。无疑，每一个别的不幸在其降临时，似乎总是例外的；但是，不幸从一般意义上讲却是必然的。

大多数哲学体系宣称，不幸就其本质而言是消极的。我不知道还有哪种说法比它更为荒唐了。不幸恰恰是积极的东西，它使人们能够感受到它的存在。尤其是莱布尼兹竭力维护这种荒谬观点，他企图用显而易见而又毫无价值的诡辩来加强他的论点。[①]幸运恰恰才是消极的，换句话说，幸福和满足总是隐含某种欲望的实现，即某种痛苦结束的状态。

它说明这样一个事实：我们通常得到的快乐总是不如我们期望的那样动心，相反，我们所遭遇的痛苦却比我们预料的更为深重。

---

① 参见《神正论》第153节。——莱布尼兹论证，不幸是一种消极的因素，即幸运的匮乏；它的积极的或貌似积极的特性纯粹是偶然的，而不是它的本质的基本部分。他说，冷仅仅是热能的缺乏，冰水膨胀的动力纯粹是偶然的，而不是冷的本质的基本部分。事实上，冰水膨胀的动力只是在其分子中斥力的增加。叔本华把其全部论证称为是一种诡辩，是相对正确的。——译注

据说，在这一世界上的快乐超过痛苦，或无论怎样讲，快乐和痛苦之间总有某种平衡。如果读者想立刻见到这种说法是否正确，不妨请你比较一下两种动物的各自感情，其中一只正吞噬着另一只。

在任何不幸和苦难中，一想到其他人比你自己身处在更加恶劣的困境中，这不谛是一剂最好的安慰药，这种安慰适宜于每一个人。但是，对于整个的人类来说，这意味着一种多么可怕的命运啊！

我们就像田野上的羔羊，在屠夫的注视下姿情欢娱，为了他的美餐，屠夫宰杀一条又一条可怜的小生命。也就是说，在我们欢悦的日子里，我们对不幸一无所察；眼下，命运或许已为我们准备了：疾病、贫困、残废、视力或理性的丧失。

生存的全部痛苦就在于，时间不停地在压迫着我们，使我们喘不过气来，并且紧逼在我们身后，犹如持鞭的工头。倘若在什么时候，时间会放下它悬鞭的巨手，那只有当我们从令人心烦的苦悲中完全解脱出来。

但是，不幸也有它的长处，因为大气压如果从我们身上移开，我们的肉体将会四下进散。所以，如果人的生命从所有的欲望、艰辛和困境中摆脱出来，如果他们目前所从事的一切事情都顺心如意，他们就会自命不凡，不可一世。尽管他们不会因此毁灭，但总会表演出肆无忌惮的愚蠢——甚至走向疯狂。进而我可以说，一定的焦虑、痛苦、烦恼对于每个人在任何时候都是必要的。一条航船如果没有压舱物，它就不能保持平稳，因而不能照直行驶。

的确，正是工作、忧虑、劳动和烦恼，几乎构成了一切人的漫长的生涯。但是，如果人的全部愿望刚刚出现就立即得到满足，那么

人们又将如何填补他们的生活呢？他们生于世间又将有何作为呢？如果世界是一个豪奢而安逸的伊甸园，一块流溢乳蜜的田野，在那里，每个少男毫不费力立刻就能得到他心爱的少女，那么人们或者会厌倦而死，或者会自缢身亡。要么世界上将充满战争、残杀和谋刺，以致人类最终不得不遭受比大自然之手现在所给予的远为沉重的苦难。

在青春初期，当我们对即将来临的生活玄思冥想时，我们就像在帷幕尚未开启的剧院里的孩童，坐在那儿聚精会神，热切盼望戏剧的开场。我们对即将发生的一切毫无所知，这是一种赐福。即使我们能够预知未来，那也只是在童年时代，我们似乎就像无罪的囚犯一样，没有被判决去死，而是被宣判为生；然而直到那时，宣判究竟意味什么我们却茫然不知。虽然每个人都祈求长寿，却可以说是那样一种生活状态："好死不如赖活，一天不如一天，直至糟极而殁。"

假如你竭尽全力想像，太阳在其行程的照耀下所呈现出来的各类异常深重的悲哀、苦痛和蒙难，你将会承认太阳照耀在地球上所唤起的生命现象能像月球上一样少，地球表而就像月亮一样仍处在冰清玉洁的状态，那该多好啊！

你还可以把生命看成毫无裨益的一段插曲，因为它扰乱了自然万物的宁静。并且，不管怎样讲，即使你的生活中事事顺心如意，但随着你生命的延长，你将会更清晰地感觉到，归根到底，人生只是一种失望，甚至是一种欺骗。

阔别半世的少年挚友，一旦暮年重逢，在他们相互对视时所产生的主要情感就是对整个人生的绝望；因为他们的思想被带回到早年时代；那时，生活是多么地美好，犹如黎明玫瑰般的阳光在他

们面前无限伸展一样;然而生活允诺我们的是如此之多——真正兑现的又是如此吝啬。这种情感深深浸透着他们各自的心田,以至他们认为不必诉诸言辞;此情此景,他们默然无语,惆怅之感油然而生,却不得不说些什么。

一位经历世事沧桑、几代变迁的老人,就像一位坐在集市上魔术师摊前的观众一样,接二连三地目睹着表演。技巧观赏一次尚有情趣,当它们不再新奇并迷惑不了人时,便变得索然寡味。

生活中值得嫉妒的人寥若晨星,但命运悲惨的人却比比皆是。

生活是一项必须完成的任务。尽职而终是一件善事,它意味某人已经了结他的工作。

倘若生儿育女仅是一件纯粹理性的行为,那么人类种族还继续繁衍吗?谁能够忍心怀着极大的怜悯看到于下一代来分担生存的重负呢?无论如何也不能冷酷无情、不负责任地把这种重负强压下一代身上。

我猜想或许有人要对我说,我的哲学令人不快——因为我说出了真理。人们更偏好于得知,造物主创造的一切都是美好的。那么,去找牧师吧,让哲学家们闭嘴!不管怎样,总不能指望我们的教条来迎合你们曾受的教诲吧。只有那些冒牌的流氓哲学家才愿为你们做这些无耻之事。去向他们祈求一切使你们感到高兴的教导吧,你们将会满意的。你们学院的教授必定会宣讲乐观主义,然而要打翻他们的理论却是一件轻而易举并令人愉悦的事情。

我曾提醒读者:任何一种幸福状态,任何一种满意的情感,就其品格而言乃是否定的。也就是说,它包含痛苦的解脱,而痛苦却是生命的肯定因素。因而它必然导致:任何给定生活的幸福的衡量,不是根据其快乐和愉悦,而是根据其解脱痛苦——解脱确定的

苦难——的程度。如果这是真实的观点,那么低级畜牲一定会比人有一种更幸福的命运而显得欢欣鼓舞,让我们更进一步来考察这个问题吧。

人类幸福和痛苦的形式无论怎样变幻,引导人们去追寻幸福和躲避痛苦的物质基础就在于肉体的快适和肉体的苦痛。这一基础极为有限:它仅仅是健康,食物,对潮湿与寒冷的抵御,还有对性冲动的满足;或是缺乏这些东西。因而,就真正的肉体快乐而论,人所享有的并不比畜牲优越多少,除非他的神经系统具有更高的可能性足以使他对各种快乐更为敏感;但必须注意,它对痛苦的敏感程度也随之提高。然而与畜牲相比,在人的内心中具有多么强烈的感情啊!人的情感的深沉和炽烈的程度与畜牲相比又是多么迥然相异!——然而,无论在此种或彼种情况下,最终都要产生同样的结果,即健康,衣食等等。

所有这些情感的根本源泉就是对过去和未来的沉思,这种沉思伴随着人类,并对其所做所为产生一种强烈的影响。它们才是人类的忧虑、希望和恐惧等情感的真正根源;这些情感——动物对此毫无觉察——对人的影响远比当下所能体验到的欢乐和痛苦要深刻得多。人所具有的思考、记忆和预见的能力,实际上是凝聚和贮藏他的欢悦和悲哀的机器。然而动物却没有这种能力;无论何时它处于痛苦之中,却好像是第一次经验这种痛苦,尽管在这之前这类痛苦已经发生过无数次了。动物毫无概括此类感情的能力。因而,它们漠然无虑、宁静沉着的性情,是多么地遭人嫉羡啊!但是人的反省或思虑总是产生并伴随着全部的情感;并且,倘若承认对人和动物都极为寻常的欢悦和痛苦的共同原理,人对幸福和悲事的感受却更为敏锐,以至于人在达至欢悦状态的瞬间会兴奋而

死，而在他遭遇厄运时就会跌入绝望的底层，自戮而亡。

如果我们的分析再进一步便会发觉，为了增加快乐，人的欲念的数目越来越繁多，其需求的程度也越来越强烈，而这些欲望就其原始状态而言并不比动物更难以满足。由此，奢侈便源源涌现出来：精美的食物，烟草和鸦片的享用，醇厚的酒浆，华贵的服饰，以及超于他生存所必需的数不胜数的精品。

除了上述一切，快乐还有一种独特而奇异的源泉，痛苦也是如此，即快乐和痛苦均源于人的自身，是他运用其反思能力的结果。就其价值而言，它不成比例地占据了人，并且多于他的其他志趣的总和——我指的是雄心、荣誉和羞耻的感情，也就是他所考虑的别人对他的评判。欲念的呈现形式光怪陆离，层出不穷，它本非根植于人的生理的快乐和痛苦，但却成为他殚精竭力的奋斗目标。无疑，人除了与动物相同的快乐之感的根源之外，还有精神的快乐。这就意味着快乐之感的差异存在，既有无知浅薄的无聊小事或仅供茶余酒后的清谈，也有精神的至高伟业。但是，伴随而来的却是厌倦，它痛苦的一方暗暗阻挠着这些快乐。厌倦是痛苦的一种形式，无论如何，就其自然状态而言它不为动物所知。唯有牲畜中的最聪明者在它们被驯化时才会显现对厌倦的微弱的痕迹。相反，它对人来说却变成毫不容情的鞭笞和恣情妄为的蹂躏。那些生活的唯一目标只是填满他们的钱袋，而从不向头脑里塞点什么的可怜而卑琐的芸芸众生，就是对饱受厌倦折磨的独特例证。他们的财富异化为一种惩戒，驱逐他们于无所事事的苦海之中。倘若他们企图逃脱这种厄运，就必须四处鼠窜，东奔西藏。他们一到某处地域，便会热望询知此处有何种娱乐，多么像一群询问何处可以得到施舍的乞丐啊！欲望和厌倦是人生的两大支柱，这是一条真理。

最后我要提一下两性关系，每个人都禁锢于特定的安排，这种安排迫使他只能择一人为偶。这种感情时常就会或多或少地成为一种性欲之爱[①]，而它正是微弱的快乐和沉重的痛苦的根源所在。

无论怎么说，仅仅增多了一点思想却有助于产生这样一座硕大无朋、高耸挺拔的人类幸福与不幸的建筑，这的确是一件令人惊异的事。这座建筑同时也基于人与动物所共同具有的愉悦和悲哀的狭隘本性中，然而却使人易于沉浸于狂热的感情，遭受感情风暴的无数磨难，并经历如此众多的情感震撼。这一切的一切都被如实记录下来，你从他脸上的皱纹里可以读到他所罹遇的苦难。然而，当一切都明了时，他便会幡然顿悟，原来他所为之奋斗的终极目标，与动物的所获毫无两样，相比而言动物却耗费了微不足道的情感和痛苦。

然而，上述这些只会扩大人生痛苦的范围，对人生的愉悦却毫无裨益。对人来说，唯有死亡才是真实的；这一事实使得人生的境况越发陷入痛苦的深渊之中。动物从不真正知道死亡为何物，因而也从不像人那样以某种自然方式对死亡沉思冥想，它仅凭本能来摆脱死亡的魔爪——然而人则不行，死亡的惨状总是浮现在他的面前。以至即使有一部分动物死于自然的衰亡，大部分动物也只能活到繁衍它们的种族，之后便或早或晚地成为某些其他动物的牺牲品——然而人却竭力要制定出所谓的自然死亡规律，但却存在无数的例外。根据上述理由，动物要比人优越得多。事实上，人如同动物一样很难终其天年；因为人所生活的非自然方式，工作

---

① 在我的主要著作第二卷的特殊一章里，我已经详细地讨论了这一主题。——原注

的紧张与情感的耗费，导致了种族的退化，并使他难以达到自己的目的。

动物比人更易于满足简单的生存，植物也全然如此，而人则凭借他愚蠢暧昧的程度在生存中获致自己的满足。所以，相比于人的生活来说，动物的生活既没有多少悲哀，也没有多少欢悦。究其缘由，一方面是动物能够免除于忧心忡忡的折磨，另一方面也是归于这一事实，动物确实对希望一无所知。这样我们在生活中所享有的极大而美妙的欢快，动物就分享不到了；因为对未来幸福的精神憧憬和富于幻想以及令人鼓舞的嬉闹，都是归于我们的想像能力。倘若动物能从忧虑的缧绁中挣脱出来，那么在这种意义上来说，它也没有希望。这两种情形都是由于动物的意识限制于当下的时刻，限制于眼前所能实际看到的东西。动物是某种当下驱力的体现，因而动物本性中所蕴涵的恐惧和希望的因素——它们扩展不了多远——仅仅产生于它眼前的相关物体，或源于这些驱力的力所能及的范围之内；相反，人的视界却涵摄他的整个生活，甚至拓展到过去和未来。

就此而论，动物与我们相比却在某一方而展现出真正的智慧——我意指它们的宁静，即沉湎于当下情景时的静谧的欢悦。那似乎仅赐于动物的心灵的宁静使我们深感羞惭，因为我们时常放纵我们的思想和忧虑而陷入骚动不满的欲望之中。事实上，我一直提及的那些希冀和期望的快乐并非毫无益处。一个人在希望和预想某些特定满足时所具有的快乐是依赖于先前享乐的实际快乐的一部分。这些快乐在以后将逐步减少，因为我们预想得到的愈多，在后来实际来临时所发现的快乐也就愈少。但是动物没有预想的快乐，也没有对快乐减少的痛苦，所有实际降临的快乐是完整

无损的。同样，动物所遭遇的灾难也仅仅是它固有的压力，而对我们人来说，对将要遭遇的灾难的恐惧，却以十倍的疯狂压迫我们。

正是这种独特的方式：动物完全沉湎于当下的境况，使我们对家畜的兴致倍增。它们于当下时刻人格化了，并且在某些方面它们使我们深感摆脱烦恼和焦虑时候的价值，由于我们的思想和成见使我们对此视而不见。然而，人这种自私无情的家伙，却滥用了动物的这种品性(即它们比人更易于满足生存)，甚至发挥到如此程度，即认为动物从本质上讲除了纯粹的生命之外一无所是。鸟之被造是为了翱翔天空，倘若被禁闭在尺余之地，便会在对自由的渴望和哀鸣中慢慢死去，因为槛笼之中是唱不出欢乐颂的。每当我看到人们在苛待他们最好的狗朋友，并给这种聪明的动物系上铁链时，我便对它怀有深深的恻隐之情，并对它的主人怒火中烧。

通过一种更高的立论我们在后面将会看到，证明人类的痛苦是完全可能的。然而这种证明不适用动物，它们的痛苦往往极为深重，为其能力所不堪忍受，而这一切在很大程度上都是人造成的[①]。因而我们必须要问，为什么有这些痛苦的磨难和挣扎？它们存在的目的又是什么？这儿没有任何东西能使意志停顿，意志也不能肆无忌惮地否定自身以便得到补偿。只有一种考虑可以用来解释动物的痛苦。那就是：位于整个现象世界底层的生存意志，它必须自我饕餮以满足自己的欲求。这样做取决于要构成一种意志现象的等级，每一等级的存在是以牺牲另一等级为代价的。无论如何，我已经表明动物对痛苦的忍受力远不及人。对它们命运所做的任何进一步的解释如果在其本质上不是真正神秘的，那么

---

① 参见《作为意志和表象的世界》，第2卷，第404页。——原注

也将有某种悬设的特点。我还是留待读者自己去玄思冥想这些问题吧！

据说，神是由于陷入某种谬误而创造了宇宙万物，为了赎回他的愚拙，他便把自己束缚并遗留在尘世，直到其工作足以弥补过失为止。为了说明万物的起源，这是多么地绝妙啊！根据佛教教义，世界的存在是涅槃的神圣宁静受到某种莫名其妙的骚动而产生的结果，而涅槃境界这种天赐的状态是由孜孜不倦的长期赎罪而来——上述变化的发生可以说是某种宿命。本质上讲，我们必须从道德的涵义上来理解这种解释。尽管这种理论在自然科学领域为某种精确的平行理论所阐释，即把太阳的起源归之于远古时代的一串云雾，从而使人茫茫然不知其底蕴。后来，由于一系列道德的错误，这个世界逐渐变得越来越坏——物理世界的秩序也是如此，以至今天逐步显现出阴郁悲凉的情景。绝妙之至！希腊人把世界和诸神当成某种不可思议的必然性的作品。这是一个可行的解释；我们对此心满意足，除非我们能得到一个更好的解释。进一步说，奥尔穆兹德与阿利曼[①]是一对敌手，他们的战事绵延不断，这并非坏事。但是，像耶和华这样的神灵本应创造这一世界，充满灾难、悲哀而又不耽于纯粹的奇想之中，他自己也很乐意这样做；他应该为赞美他自己的作品而纵情鼓掌，并应该宣称万事万物皆尽善尽美——然而这一切已不可能！在对世界起源的解释中，犹太教与其他文明民族所崇奉的宗教教义形式相比略为逊色；也唯有犹太教一直保持这样一个信条，即任何一种对灵魂不朽的信仰都

① 波斯的贤君和魔王，前者代表光明、善行和生命，后者代表黑暗、邪恶和死亡，他们常常进行战争。——译者

是无根可寻的[1]。

莱布尼兹认为我们这个世界在所有可能存在的世界中是最好的，即使这一立论是正确的，也不能判明上帝创造这一世界的合法性；因为上帝不仅是世界的创造者，也是可能性自身的源泉。所以上帝应该具有某种可能性以承认有更好的世界存在。

有两样东西使得我们难以相信这个世界是某种全智、全善，同时还是全能的存在所产生的杰出作品：第一，世界上的每个地方都充溢着苦难和悲痛；第二，人，作为上帝至高无上的杰作有着显而易见的缺憾，他仅仅是一幕滑稽剧中的小丑——他也应该如此。这些事实与任何信仰都是不吻合的，相反，却证明了我先前所说的话。把这一世界评判为我们自身罪孽的产物，并且最好是从不曾发生过的东西，上述事实对我们具有绝对的权威。同时，在前一种情况下，等于是辛辣地控诉了造物主，并提供了大量材料来进行讽刺挖苦；在后一种情况下，则对我们的本性、我们的意志提出了起诉，训斥我们要谦卑恭顺，不要狂妄自大。这些事实使我们幡然领悟，我们仿佛是四处流浪的孩童，一到这个世界就肩负着原罪的重压。并且正是由于我们必须时时刻刻地救赎我们的罪过，才使得我们的生存是如此悲惨，唯有死亡才是我们苦难的终结。

沉重的**人世的罪孽**导致了沉重的**人世的痛苦**，这是一个最明显不过的真谛。我在这儿所说的不是这两种位于经验领域存在之间的自然联系，我的意思是指形而上学的。因而，唯一能使我与《圣经·旧约》契合的东西是有关人的堕落的故事。在我看来，尽管这本书是以某种寓言形式出现的，但人的堕落之说却是其中唯一

① 见《补充与附录》第1卷第139页以后。——原注

的形而上学的真理。我认为，对我们的生存最恰当的解释莫过于：人生只是某些失误和罪孽的苦果，为此我们正在遭受着报应。我禁不住要向那些有思想的读者推荐一篇关于这一主题的论文，它为克劳迪厄斯所作，既通俗易懂，又蕴意艰深，从根本上展现了基督教的悲观精神；论文被赋予这样的标题：诸恶皆缘于汝。

在希腊人的伦理学和印度人的伦理学之间存在着鲜明的对照。前一方面（应当承认，柏拉图除外），伦理学的目标能够使人过上一种幸福的生活；后一方面，伦理学的使命是使人从全部的生命中解脱并拯救出来——正如《金七十论》中的第一真谛中所昭示的那样。

与此相关的是希腊人和基督教徒之间关于死亡观念的鲜明对照。这一点在佛罗伦萨美术馆的精美的古希腊石棺上栩栩如生地表现出来，它用浮雕的形式展示了古代出席结婚仪式的全部过程，从正式的求婚一直到海曼的火炬点燃婚房的美妙之夜；而与此相比，基督教徒的灵柩上却披挂着令人悲哀的黑布，并在上面覆盖着耶稣受难的十字架！这两种在死亡中寻觅慰藉的方式蕴涵着多么丰富的含义。它们相互对立，同时二者都对。前者指向对生存意志的肯定，即无论求生意志的形式怎样迅疾变幻，也始终保持对生活的确信；后者则以痛苦和死亡的象征指向对生存意志的否定，指向对这一世界（即死亡和罪恶王国）的救赎。在对生存意志的肯定和否定之间所反映的问题中，基督教的态度大概是较为明智的最后一招。

根据基督教会对问题的观点，《新约全书》与《旧约全书》相比表现出某种反差，这种反差也存在于我的伦理体系和欧洲道德哲学之间。《旧约全书》表明人生活于法律王国之中，在这一王国里

无所谓什么救赎之说；《新约全书》则宣称法律已经无效，要把人从法律王国的禁锢中解救出来[1]，并代之宣扬一种天赐的王国，然而这一王国的赢得尚有赖于信仰、对邻人之爱和自我的完全牺牲。这是从世界的罪孽中获得拯救的必由之路。无论新教徒和理性主义者怎样歪曲《新约全书》的精神以迎合他们的目的，但这一精神却明确无疑是禁欲主义的。禁欲主义是对生存意志的否定；从《旧约全书》过渡到《新约全书》，从法律王国过渡到信仰王国，从根据德行进行宣判过渡到通过耶稣基督获得解救，从罪孽和死亡领域过渡到在基督教中的永生，就其真实意义而论，仅仅意指从纯粹的伦理德行转向对生存意志的否定。我的哲学展示了人类的正义和博爱的形而上学基础，也指明了上述德行（倘若它们被圆满地实现出来）所必然导向的目标。同时，承认人必须蔑视尘世生活，对生存意志的否定是赎罪的唯一方式，这也是公正的。因而，如果这种看法与《新约全书》的精神真正契合的话，那么所有其他的体系就隐含于《旧约全书》的精神中了；也就是说，无论从理论上或实践上讲，它们的结果都是犹太教——纯粹专断的一神论。那么，在这一意义上，我的学说或许可以被称作唯一真正的基督教哲学——无论如何，这一断语对那些只触及事物皮毛而未深入事物核心的人来说似乎是自相矛盾的。

倘若你祈望有一个安全的罗盘以引导你通过生活的旅途，依靠它来消除生活中的所有疑虑以找出正确的途径，那么，你最好是使你自己习惯于把这个世界当作一个罪犯教养所，或一个罪犯监禁地，就像早期的哲学家所称谓的“作坊”。在基督教教文中，奥里

---

[1] 参见《罗马人书》第7章，《加拉太书》第2、3章。——原注

金以值得赞扬的无畏气魄坚持这一观点[①],确定而客观的生活理论也进一步证明了这一观点。我所指的生活理论,不仅仅是我本人的哲学,而且也是所有时代的智慧;婆罗门教和佛教表达过这种智慧,像恩培多克勒和毕达哥拉斯这样的希腊哲学家也说过这种至理名言。并且,西塞罗也曾论及,过去的智者经常教诲道,我们降生凡尘是为了补偿在另一生存状态中所犯的罪孽——这一学说构成了神秘教义入门的重要部分[②]。瓦尼尼——他的同代人发现激怒他比驳斥他更为容易——以一种极为雄辩感人的方式提供了同样的说法。他说,人的命运是如此悲惨,几乎经历了一切苦难,以至于倘若不与基督教相矛盾的话,我将敢于证明邪恶的精灵已充溢着四方,它们已渗进人的形体,并且正在赎回它们的罪孽[③]。真正的基督教——恰当意义上使用该词——同样把我们的存在看作罪孽和谬误的结果。

倘若你使自己习惯于这种生活的观点,你就会根据这种观点来调整你对未来的祈望,就不会再把人世间大大小小令人不快的事情,如人的痛苦、忧虑和苦难等,看成不正常的或不规则的了。而且,你还会发现一切事情将以原本的样子呈现于世上,在那里我们每个人都以他自己的独特方式来赎回他生存的罪孽。在种种罪孽中,罪犯监禁地是那些形成这种地方的囚犯的社会;如果读者是值得称道的良伴,他将毋须我再费唇舌来忠告他,当前所应容忍的是什么。如果他有着超乎常人的灵魂,或者他是一个杰出的天才,他将会时常感到他像某些高贵的政治犯一样,不得不与那些普通

---

① 奥古斯丁,《上帝之城》,L. XI. C. 23。——原注

② 参见《哲学断简》。——原注

③ 《论令人惊赞的自然奥秘》,对话第五十,第35页。——原注

的罪犯在一条划艇上含辱劳作，他将仿效他的榜样努力与他人隔绝来保持清高。

无论如何，一般说来这种生活观点将促使我们对绝大多数人所谓的缺憾进行沉思，对他们道德和智力的缺乏以及他们猥琐而令人腻味的面容进行沉思。在这种沉思中，我们既不感到奇怪，也毫无愤慨之言，因为我们将会始终反省我们所居住的地方；在这里，我们周围的人都是在罪孽中受孕而降生的存在物，并为赎罪而苟活。这就是基督教学说中所意指的那种人的罪孽的本性。

宽恕芸芸众生吧！[①]不论那些愚拙透顶的凡夫俗子有着什么样的缺憾和邪恶，我们都得容忍；我们要时刻铭记，当这些谬误在其他人身上出现时，同样也是我们所具有的愚拙和邪恶，因为它们是我们同属的整个人类的缺憾。我们每一个人都要承担人类的罪孽所加于我们的重负。是的，我们现在对那些极为荒谬之事是如此愤慨万分，仅仅是因为它们尚未在我们自己身上发生。它们是这样一些谬误，即不仅位于表层，而且也深深地扎根于我们本性的深层结构之中，一旦有某种东西触动并引发它们，这种劣根性就将被唤醒并表现出来，正如现在我们在其他人身上看到的那样。的确，一个人或许有他的同伴所没有的错误，然而不可否认，恶劣品性的总量在某些情况下是巨大的，因为人与人之间个体的差别超越了一切评判的尺度。

事实上，坚信世界和人类最好是从不曾存在过的东西，会在我们心头充溢一种人与人之间相互体谅、彼此宽恕的情感。甚而从这一观点出发，我们或许会较好地考虑对人称谓的恰当方式，即不

---

① 《辛白林》，第5场，第5幕。——原注

是“先生”，而是“我苦难的同胞！”这听起来似乎令人诧异，但是与事实是吻合的。它能使其他人了悟人生，时刻提醒我们留意那些人生中警世恒言——宽恕，容忍，互敬，爱邻人，每个人都需要别人帮助，因而每个人都要对他的同伴感恩图报。

二、论生存的虚无

这种虚无在事物存在的全部方式中把自己表现出来，它既表现在时间和空间的无限本质之中，也相对表现在个体存在的有限本质之中。它既表现在仅仅作为实际生存方式的稍纵即逝的当下瞬间之中，也表现在万事万物的相互依存和关联之中。它既表现在没有任何永恒存在的绵绵变易之流中，也表现在人的无休希冀和永不知足的欲念之中。甚而还表现在形成人的生命历史的长期斗争之中，这些斗争展示了人类的全部努力都遇到了种种困难的严峻考验，在没有克服它们之前人类是绝不会善罢干休的。时间犹如吞没一切的深渊，在它里面一切都消逝得无影无踪了；时间仅是一种形式，在这种形式中生命意志——它作为自在之物是恒古不灭的——已经展示了它的一切努力都是虚妄不实的；时间具有这样一种魔力：在任何瞬间，我们所掌握的一切东西都会化为虚无，并失去它们所具有的任何真正的价值。

过去的一切已经过去了，它的存在如白驹过隙，仿佛从不曾有过似的。并且，你所说过的任何一种事物的存在，在下一个瞬间就将是过去的存在了。因而，我们现在看来，过去那些至关重要的事情相对于当下那些细微琐事也就变得微不足道了；因为后者意味着一种真实，相对于前者，它是有与无的关系。

一个人将会极为震惊而诧异地发觉，在沉寂了成千上万年的幽幽虚无之后，他忽然获得了存在：他的生命是多么短暂啊！然

后，他将再次返回一种同样的漫漫长夜之中，那时他又不存在了。人的心灵抗拒着这种残忍的状况，它感到这绝不可能是真实的；最原始的理智对时间就其本性而言的一种理想的东西，缺乏一种先觉，因而它不能对这样的主题做出思辨。时间和空间的这种理想性是把握任何一种真正的形而上学体系的关键；因为与我们在自然领域中所遇到的情形相比，它提供了另一种相去甚远的事物秩序，康德之所以这么伟大，就在于他发现了这一真理。

我们生活中能够诉说的每一件事，唯有在瞬间才是现存的，尔后便成为过去。每当黄昏降临，过去的一天总使我们更感百无聊赖。探究短暂的人生何以转瞬即逝，或许会使我们变得疯狂癫迷。倘若我们不是在生命最深层的底蕴隐秘地发现其永恒的源泉是可以耗尽的，那么，我们就总是希冀于其中再次获得生命。

鉴于上述理由，我们确实可能相信最高的智慧是将现存的欢悦作为生命的最高目的；因为这才是唯一的现实，其他一切仅仅是思想的游戏而已。另一方面，这样一种举动或许被称为最大的愚行：因为一切都是转瞬即逝的，如同一场无需任何努力的梦幻。

我们生命赖以存在的全部基础便是现存——转瞬即逝的现存。它以永恒运动的形式存在于人类生存的本质之中，并且，使我们永远得不到我们一直在力争获取的片刻安宁。我们就像一个奔跑下山的人，只能不断地跑动而无法停住脚步，倘若停止奔跑便会摔跤；或者，像一根在手指上保持平衡的竹竿；或者，像一颗卫星，一旦终止其轨道运行，便会与其绕之旋转的行星相撞。骚动是生存的标志。

在这个世界上，一切都是瞬即变幻的，令人难以忍受，一切都被卷人一个急速变化的漩涡之中。一个人若想处身立世，就必须

像一个走钢丝的杂技演员那样，不断地前进，不停地运动——在这样的世界上，幸福是令人难以置信的。怎样才能生活于这个世界上，如柏拉图所说，连续变化、永不存在才是生存的唯一方式吗？在前一种情景下，一个人从不是幸福的，但他却终其一生去追寻他认为能使他幸福的东西；他很难达到他的目的，即便达到，也只是失望而已；最终，他像一只遭风暴袭击的船只，残缺不全地回到港湾。因而，一个人无论他曾是幸福的，抑或悲惨的，仅此而已；因为他的生命也只是当下瞬间，并不断地消逝着；现在，它已结束了。

同时，令人惊异的是，人类世界与动物世界何其相似——饥饿和性本能两种基本的动力产生并维持着这种变幻无穷的永恒运动；或许，厌烦也产生一点推波助澜的作用，此外，别无其他动力可言；在人生的舞台上，这些足以形成复杂情节的原始动力，一旦这原始动力发挥作用，将会出现多么奇妙而善变的场面！

稍加仔细地观察，我们发现无机物呈现出化学力量之间的一种连续不断的冲突，并且最终又会使它趋于消亡；另一方面，有机物若无持续变化也是不可能的，如果它得不到外界的不断援助便无法存在。这里终极的领域，与此相反的世界将是一种无限的生存，它不受外界的侵扰，也无需任何支撑物；这是一个永恒宁静的世界；这是某种无限而恒常的状态，千篇一律，单调乏味；对世界的消极认识构成了柏拉图哲学的主要特征。正是把世界看成这样一种状态，消极的生存意志才能拓展其道路。

人生的场景如同粗陋的镶嵌画，近看，产生不了效果，在这上面几乎找不到任何美妙之处，除非你拉开一定距离。因此，我们发现，我们所得到的、曾经让我们渴望以求的东西原来是虚无，并且，尽管我们总是生活在对美好事物的希望中，我们也常常悔恨并期

待历史的重演。我们把现存看作某种不得不忍受的东西和达到目的的手段。因此，大多数人在走到生命的尽头时，如果他们回首往事，将会发现自己始终是暂时而生的：他们将会惊异地发现他们曾漠视和错过的东西恰恰是他们毕生所期待的。然而，又有多少人承认正是希望造成了他荒谬的一生，直到他投入死亡的怀抱！

而且，人是多么贪婪的生物！他所得到的每一次满足都促使他去追逐另一新的欲望，因此，每个人的意志的愿望是无止境的。为什么这样？真正的理由简单地说，即意志就其本质而言是全部世界的主宰：一切均从属于它；因此，任何单个的事物都无法使它满足，除了整个世界，而这是永无止境的。虽然如此，它还是激起我们的恻隐之心，去思考当意志（这世界的主宰）表现为个体时，它实际获取的东西是多么些微；常常仅足以维持肉体的统一。这便是人何以如此悲惨的原因。

生活主要表现为一种任务——这种任务，我的意思是指生存，即维持生命。如果这一目的达到了，生活便成为一种负累，于是，随之而来的第二项任务便是以已经获取的生存条件来驱赶厌烦之情，这就像一只攫食的猛禽盘旋在我们头顶，随时扑向它需要的生灵。第一项任务是获取东西，第二项任务则是消除满足感，若非如此，生活就会成为负累。

人生必定是某种错误。倘若我们仅仅记住人是一种其需求和必要均难以满足的复合物，这个真理便是显而易见的。并且，即便他得到满足，他所得到的一切只不过是一种无痛苦的状态。在这种状态中，除了厌烦之情的摒弃，他别无所获。这恰好证明了生存就其本质而言是毫无价值的；因为，若非生活的空虚，还有什么称得上是厌烦之情呢，倘若生活——对生活的渴望正是我们生命的

本质——具有任何实证的内在价值,那么,也就无所谓厌烦之类的东西了:仅生存就使我们自身得以满足,我们将别无他求。然而,事实上,我们并没有从生存中获得欢悦,除非在我们为某物而斗争时才能感到欢悦;那时,间距的缩短和困难的克服使我们的目的看来似乎使我们得到满足——这是一种幻觉,当我们达到它时,它便消失了;或者,当我们沉浸于某种纯理智兴趣时——当我们事实上走在生活的前面,从外面来观察它时,我们的神态极像观赏一出戏剧的观众。甚至感觉的愉悦本身也只意味着斗争和渴望,结束的时刻正是目的的达到。无论何时,只要我们专心致志,仅依赖生存本身时,它的空虚和本质的无价值便会清晰地呈现在我们面前;这就是我所说的厌烦之含义。对任何奇异和非凡事物的追寻——人性中一种与生俱来且难以变更的倾向——显示了任何无聊透顶的事物的自然过程中断时,我们是何等兴高采烈!

这种生存意志的最完美的显现,即人的生命及其精巧而复杂的机器的运转,必然会化为灰烬,并使它自身及其全部追寻归于消亡——这便是真诚的自然女神指出的纯朴的途径,她宣称这种意志的全部斗争就其本质而言是无益的。倘若生命本身隐含了某种价值,或者某种无条件的绝对的东西,那么,它不可能在纯粹虚无中如此终结。

倘若我们不把世界视为一个整体,尤其是不把人们的世代相续看作他们短暂的虚假生存,尔后便转瞬即逝的短暂时刻;倘若我们转而观察生活的细节,那么,以喜剧形式呈现的生活该是何等荒谬!就像是显微镜下一滴布满纤毛虫的水珠,抑或像是一块爬满肉眼看不到的蛆虫的奶酪。当人们在如此狭小的空间或为生活而奔忙,或为争夺而格斗时,我们该怎样捧腹大笑!无论是在显微镜

下还是在短瞬的人生中，这种可怕的活动往往产生一种喜剧的效果。

唯有在显微镜下，我们的生活才显得如此巨大。生活只是一个微小的点，但在时间和空间的强大威力的镜片下，被拉长，被扩大了。

三、论自杀

就我所知，除一神教徒即犹太教徒外，没有人把自杀看作一种罪恶。这越发令人惊讶了，因为，无论在《旧约全书》还是在《新约全书》中，人们从未发现任何对自杀的禁忌或非难；所以，传教士们只得把他们自己创建的哲学作为谴责自杀的理论基础。这些哲学是如此地荒诞不经，以致作这种尝试的作者们试图以他们表达对自杀行为的痛恶的强硬措词来弥补其论证的不足之处。换言之，他们对自杀表示抗议。他们告诉我们自杀是最大的懦弱，只有疯子才会犯自杀罪。此外还有一些类似的令人乏味的说教。总之，他们制造了种种谬论大谈自杀是错误的，但是，这个世界上的每一个人都无可非议地有权把握自己的生命和肉体，这是显而易见的。

自杀，就我所述，实际上往往被看作一种罪恶；对于自杀而死的人，随之而来的是屈辱性的葬礼和对个人财产的没收，在盲信和谬见盛行的英国尤其如此。正因如此，在审理一个自杀案件时，陪审团几乎无例外地把自杀判决为精神错乱。那么，就让读者自己的道德情感去判断自杀究竟是否是犯罪行为吧。想一想当你得知你熟悉的人犯罪时的感觉吧，比如说谋杀罪，或者偷盗罪，暴虐罪，诈骗罪；比较一下你听说他已慨然赴刑时的感情。一方面你可能会产生强烈的愤慨和极大的怨恨，高呼严加惩办，报仇雪恨；另一方面，你也可能会为不幸所打动而产生恻隐之心；两种情感的交织将会使你钦佩他的勇气，而不是对一种邪恶的行为进行道德的谴

责。谁没有这样的熟人、朋友、亲戚——他们的自由意志已离开这个世界，难道一想起他们就像犯罪似的感到恐怖战栗吗？显然，绝不是这样！我坚持认为教士应当解释他们有何权力登上讲道坛；有何权力判定我们深爱和尊敬的人的行为是犯罪；有何权力拒绝为那些自愿弃世者举行体面的葬礼。他们不能自恃有《圣经》般的权威，就像他们把谴责自杀看作是正当有理的那样，不，甚至他们的任何哲学论证都难以站得住脚；必须明白的是，我们所需要的不是漫骂搪塞，而是论辩。倘若刑法禁止自杀，也不足以证明这条法律在教堂里的效力。而且，颁布禁令也是荒谬可笑的，因为，刑罚能吓倒一个对死亡无所畏惧的人吗？如果说刑法是惩罚那些试图自杀的人，那也不过是惩罚未遂的自杀企图。

此外，古人对自杀的态度迥然相异。普林尼说：生活对于人来说是不尽如意的，无须不惜代价地拖延。无论你是谁，即使你的生活充满了恶行和罪孽，你也必死无疑。对于错乱的精神，最有效的弥补莫过于享受自然女神赐福人的最伟大的幸事：适时而死；其优点是适宜于一切人。[①]他还宣称：甚至连上帝也不能随心所欲；因为，倘若他情愿去死，他也无法决定他自己的死亡，而在我们不幸的世俗生活中，死亡是上帝赐福于人的最好的礼物。[②]而且，在马辛利亚和科斯岛上，能够为自己自愿放弃生命提出恰当理由的人，当地行政官员将当众赐给他一杯毒药。在古代，有多少英雄豪杰，智者贤哲死于自愿。亚里士多德[③]的确宣称过自杀不是对个人而是对国家的冒犯；但是，斯托贝斯在对逍遥学派的哲学的诠释中

① 历史，国家，自由，第 28 章，第 1 节。——原注

② 引自《自由》第 2 章，第 1 节。——原注

③ 《尼各马可伦理学》，第五卷，第 15 章。——原注

说：好人总是在不幸难以忍耐时死去，而恶人则在交好运时一命归天。他还说，因此，人便要娶妻生子，参与国事，并且，一般地总是行善以继续生活；倘若必要，或者说，迫于命运，任何时候他都愿遁人墓穴的避难所。[1]我们发现，斯多噶派实际上是把自杀当作一种高尚而英雄的行为来实践的，正如成千上百种史料所展示的那样；尤其是在塞涅卡——他极为赞同这种看法——的著作中。众所周知，印度人把自杀视为宗教行为，尤其是当自杀表现为寡妇自戮殉夫时；或是投身于讫里什那神车的轮下时；或是被恒河的鳄鱼吞食时；或沉溺于神殿的圣池时；如此等等。舞台上——生活的镜子——也发生着同样的事情。例如，在中国一出著名的戏剧《赵氏孤儿》[2]中，几乎全部主要人物都以自杀终其一生，既无任何暗示，也没有给观众留下任何他们是在犯罪的印象。在我们自己的剧院里也同样如此——例如《穆罕默德》中的帕尔米拉，《玛利·斯图亚特》中的莫蒂默，奥赛罗，德尔茨克伯爵夫人也都是自杀身亡的。哈姆雷特的独白难道是一个罪犯的冥想？他只不过声称：倘若我们必然遭戮杀，那么死去要比活着更为可取。然而，问题难就难在这里！

不仅一神教（亦即犹太教）的牧师，而且那些试图与宗教保持一致的哲学家们也提出了反对自杀的理由，但这些理由不过是些不值一驳的诡辩。[3]休谟在他的《论自杀》中对他们进行了淋漓尽致的驳斥。但是这本书一出版即被查禁，直到他死后才引起注意。这应归罪于当时英格兰盛行的可恶的盲信和教会的蛮横统治，因

---

① 斯托贝斯，《伦理学诠释》，第2章，第7节，第286、312页。——原注

② 圣·朱利安，1834年译。——原注

③ 参见我的《论道德的基础》，第5节。——原注

此，只有少量的书秘密地出售，而且价格昂贵。我们从巴塞尔得到了这位伟人写的书，或许，我们要感谢这本书的再版。[1]而对英国民族来说，则是莫大的耻辱。因为，这是一本由英国最伟大的思想家和著作家创作的一本纯哲学论著，旨在驳斥那些攻击自杀的流行论点；但是，在这个国家里，它却仿佛是某种罪恶的产物，不得不偷偷摸摸，难见天日，直到最后才在大陆找到它的避难所。同时也显示了教会在这个问题上竟安然自得！

我曾在我的主要著作中阐明了那由于道德的缘故而反对自杀的正当理由。即：自杀妨碍了人们获得最高的道德目的，自杀是为了真正地从这个苦难的世界解脱出来——事实上，这种解脱仅仅是表面的。但是，谬误并不等于罪恶，基督教的牧师却希望我们把自杀看作一种罪恶。

基督教的内在核心实际上在于：人生的终点和目的是遭受苦难——耶稣受刑的十字架。于是，基督教便因为自杀妨碍了这一目的的达到而对之兴师问罪；而在古代，人们根据一种较为粗浅的观点对自杀持赞同态度，不，甚至对自杀表示敬重。但是，倘若反对自杀的理由被认为是正当的，那么，它必然包含了对禁欲主义的承认；换言之，它的正当仅仅因为它比欧洲的道德哲学家们的伦理观要高出一筹。倘若我们放弃这较高的观点，那么，也就不存在从道德上谴责自杀的正当理由了。一神教的牧师在攻击自杀时所表现出来的那种异乎寻常的干劲和热情既没有得到《圣经》中任何章节的证明，也没有任何权威性的理由作为支柱，因而看来他们似乎

---

① 已故的大卫·休谟的《论自杀及灵魂不朽》，由詹姆斯·德克尔于 1799 年在巴塞尔出版。——原注

得为自己的论点寻找某种隐秘的理由。对于一个声称一切事物均是完美的人来说，自杀难道不是一种揶揄吗？倘若如此，它便提供了这些宗教的极度乐观主义的例证，——谴责自杀以逃避因自杀而被谴责。

一个人一旦对生活的恐惧超过了对死亡的恐惧，他就会立刻结束其生命，这在生活中是屡见不鲜的。但是，死亡的恐惧往往相当顽固，它仿佛是守卫在这个世界出口处的卫兵。倘若这种生命的终结一直具有纯粹消极的特征，是生存的突然中止，那么，或许那些尚未结束其生命的人便所剩无几了。自杀还有某种积极的东西，它是肉体的毁灭，人总是畏惧死亡的，因为他的肉体是生存意志的表现形式。

无论如何，与死亡卫兵的搏斗，一般来说并不像从远处看那么艰难，这主要是由于肉体疾病与精神疾病之间的相克作用。倘若我们身患重病，长期忍受着病痛的折磨，那么，其他的烦恼便显得无足轻重了，我们所考虑的只是尽快痊愈。同样地，巨大的精神痛苦会使我们对肉体痛苦麻木不仁；我们漠视肉体的痛苦，不，倘若肉体痛苦超过精神痛苦，它就会分散我们的思想。因此，我们总是希望以肉体的痛苦来缓解精神的痛苦。正是这种情感常导致自杀，因为对那些备遭精神折磨的人来说，肉体痛苦是无关紧要的。在那些因某种纯粹病态或极度忧郁而被迫自杀的人的案例中，上述情况尤为明显。没有必要试图驾驭他们的情感，他们也没有做出这种努力的要求，然而，一旦死亡的恐惧迫使他们放弃自己的义务，他们就会立刻终结自己的生命。

在一些可怕的恶梦中，极度恐惧常使我们惊醒；于是，那黑夜里产生的令人厌恶的阴影便会悄然遁去。生活就是一场梦：当极

度恐惧的瞬间使我们惊醒时，生活中的一切阴影也会销声匿迹。

或许，自杀也被看作一种尝试——一个人类向自然之神提出并试图迫使她回答的问题。这个问题是：死亡将会给一个人的生存及其对事物本性的洞察带来何种变化？这是一种愚蠢的尝试，因为它意味着这样一种意识的毁灭，即提出上述问题并期待作出答复的意识的毁灭。

四、关于灵魂不朽的对话

斯诺斯麦克(简称"斯")——斐拉里瑟斯(简称"斐")

斯:那么,请用一句话告诉我,我死后将会成为什么?请注意,要简洁而准确。

斐:一切与无!

斯:我想是这样!我给你提出一个问题,而你的回答却是自相矛盾的。这套鬼把戏早已过时了。

斐:是的,不过,你提出了一个超验的问题,却希望我用一种只适用于经验知识的语言去解答它。毫无疑问,其结果必然是自相矛盾的。

斯:你说的超验的问题和经验知识是什么意思呢?我以前听到过这些术语,它们对我来说并不是什么新东西。康德喜欢使用这些术语,但也仅仅用于说明上帝的本质,他从未谈论过其他任何问题,这完全是正确的和恰当的。他是这样论证的:如果上帝存在于世界之中,他就是存在于宇宙万物之内的;如果上帝存在于世界之外,他就是超自然的。没有什么比这更清楚更显而易见了!你当然知道你在何处。但是,这种康德式的无聊的废话毫无益处:它早已过时,并不再适宜于现代思想。当然,在德意志文化中心早已是群星璀璨,精英荟萃——

斐:(旁白)他指的是德国式的空话。

斯:例如,伟大的施莱尔马赫,睿智的黑格尔;然而,在今天这

个时代，我们早已摈弃这些废话。我宁可说，这些废话离我们如此遥远，以致于我们无法再忍受它们。既然如此，那么，这些废话又有什么作用和意义呢？

斐：超验的知识是超越了可能的经验范围并试图确定事物自身性质的知识。另一方面，经验的知识是完全将自己束缚于上述范围内的知识。因此，除了实际的现象外它不适用于任何其他东西。就你作为一个个体而言，死亡将是你的归宿。但是，你的个体并非你的真正内在的存在：它只不过是你的内在存在的外在表现。它不是事物的本质，而只是以时间的形式呈现出的现象，因而它有开端和终结。然而，你的真实存在根本不知道什么时间，也就是说，既不知道开端，也不知道终结，更不知道个体存在的有限性。真正的存在无处不有，无人不有；任何个体离开它便无以生存。所以，当死亡来临时，一方面，你作为个体消亡了；另一方面，你依然存在，你存在于万物之中。这就是我所说的，当你死后你将成为一切和无的意思。很难找到一种更为简明扼要的答案了。我承认，这种答案是自相矛盾的；但之所以如此是因为人的生命是短暂的，而人的永恒存在是不朽的。也许，你会强词夺理地说：人的永恒存在在时间中是无法延续的，它也会随着人的生命一同消亡；但是，你又产生了另一对矛盾！你完全明白把超验的东西带入经验知识的界限之内将会产生何种后果。对超验事物的误用多少都会导致对经验知识的曲解，因此，超验的东西绝不适用于经验知识。

斯：请注意，除非我死后仍然保持为一个个体，否则对于你关于灵魂不朽的宏论，我两个便士也不付给你。

斐：好吧，或许我能够在这一点上满足你。假定我保证你死后仍然是一个个体，但有一个条件，那就是你得先有三个月完全失去

知觉。

斯：我同意。

斐：但是，你记住，倘若人们完全失去知觉，他们就不会考虑时间。因此，一旦你死去，那么，无论这个世界经过了三个月还是一万年，对于你的意识来说都是同样的。问题在于，无论哪种情况下，当你醒来时是否相信别人告诉你的一切。就此而言，在你恢复个体之前所经过的无论是三个月还是一万年对于你都是无关紧要的。

斯：是的，倘若如此，我想你是对的。

斐：万一过了一万年之后没有人想到唤醒你，我认为这也并非巨大的不幸。继短暂的生命之后，又经过如此漫长的无知觉时期，你将会对非存在习以为常。无论如何，你可以确定你对一切都是完全无知的。而且，倘若你知道在这一万年中那维持你生命现状的神秘之力从来未曾中断过产生你亲身体验的现象，并且从来未曾停止过赋予他们以生命，那么，你将会感到莫大的安慰。

斯：当然！所以你以为你的这番谈话能够欺骗我，让我放弃我的个体。我可以照你的骗术去做。告诉你，除非我能够保持我的个体，否则，我就无法生存了。我不会被所谓“神秘之力”和你所说的“现象”蒙骗的。我不能没有我的个体，我绝不放弃它。

斐：我想，你大概认为你的个体是这样一种令人愉悦的东西，它如此光辉杰出，如此完美无缺，无与伦比——以致你无法想像还有比这更好的东西。倘若我们能够从我们得知的事物中进行判断和抉择，你愿意以某种可能更优越更持恒的状况来取代你目前的现状吗？

斯：难道你不明白我的个体就其本质而言是我个人的吗？对

于我来说，它是世界上最重要的事：

因为，上帝是上帝，我是我。我要生存，我，我。这就是问题的关键。在我相信它之前，我所挂念的不是那勉强被证明属于我的生存。

斐：想想你所做的事吧！当你说我要生存时，并非仅你一个人这样要求。一切事物都有这个要求，的确，任何稍有意识的事物都要生存。因此，你的要求恰恰是属于你那个并非个体的部分，这个部分对于一切事物都是共同的，毫无区别的。要求生存并非个体的呼声，而是生存自身的呼声；它是一切生存事物的内在因素，而且，它还是万物生存的原因。这种欲求一般地除生存外别无他求，并以此为满足，但并不是任何确定的个体的生存。不！这绝不是欲望的目的。由于这种欲望——这种意志——只是在个体中得到意识，所以它看起来仿佛仅仅同个体相联系。于是便产生了幻觉——一个确实使个体难以摆脱的幻觉：但是，倘若他思索一下，便能打碎枷锁获得自由。我是说，个体仅仅间接地具有这种强烈的生存欲望。唯有生存意志才真正地、直接地具有这种欲望——万物均如此。既然生存是自由的行为，而且，只是意志的反省，那么，生存所在之处也就必然是意志所在之处；因为，意志正是于此刻才在生存自身之内获得满足；我是说，就它从不懈怠永远进取而言，它绝不可能得到满足的。意志并不顾及个体，个体与意志无关。如前所述，虽然这似乎已成事实，因为个体除了在它自身之内，绝不可能直接意识到意志。其结果是使个体小心翼翼地维持他自身的生存；并且倘若不是这样，也就无所谓人类的繁衍了。总之，个体显然并非完美的形式，而是有限的形式；因此，从个体中解脱出来不是失去而是获得。无需为此自寻烦恼。一旦彻底认清你的本

质，你的真实生存亦即普遍的生存意志，全部问题在你看来似乎都是幼稚可笑，荒谬绝伦的！

斯：像所有的哲学家一样，你自己就是幼稚可笑，荒谬绝伦的！倘若像我这种年龄的人去和这样的蠢人交谈哪怕一刻钟时间，也只不过是为了消磨时光而已。我还有更重要的事要做，再见了。

五、心理的观察

在所有的欧洲语言中，有一个未被人自觉意识到的惯例，这就是人这个词通常被用于表示一种人的存在。人的真实含义是面具，就像古代舞台上演员的习惯装束那样；毫无疑问，没有人将其真实面貌显露出来，面总是戴着他的面具，扮演着他的角色。事实上，人类社会的全部过程被当作一个无始无终的喜剧。这就是为什么在一个聪明人看来枯燥乏味的社会，对于一个傻瓜来说却是安逸舒适的原因。

理性应当被称为预言家，因为，当理智向我们披露我们眼下行为的结果和作用时，不正是在告诉我们未来将如何吗？这就是为什么当我们被某种卑劣的情感，某种突发的暴怒，某种贪婪的欲望所缠绕时，理性是一种极有效的遏制力量的原因，而那种情感、暴怒和欲望常导致我们去做一些我们必定会感到后悔的事。

仇恨产生于心灵，轻蔑产生于头脑，这两者都是我们无法驾驭的。因为我们不可能改变我们的心灵；心灵的根基决定于动机；我们的头脑作用于客观的事实，并把恒常不变的规律运用于现实。任何特定的个体都是特殊心灵和特殊头脑的结合。

仇恨与蔑视互相对立，彼此排斥。一个人的仇恨之心仅仅植根于他对于自己品质的推崇之中，对此不乏实例。此外，倘若一个

人试图仇恨他所遇到的一切可怜的东西，那么，他会对一切心灰意懒；反之，他却可以轻而易举地蔑视每一个人。真正的蔑视恰恰与真正的傲慢截然相反，它保持沉默，不露痕迹。因为，倘若有人蔑视你，那么，至少表示他非常注意你，他想让你知道他如何不欣赏你。他的这种愿望受仇恨所驱使，是不能与真正的蔑视相提并论的。相反，倘若这种愿望是真实的，那么，这只不过证明了有这种愿望的人是毫无价值的。蔑视并非与宽容、和善不相容，为了自身的宁静与安全，这是不应该被忽略的。蔑视可以防止焦躁，一个人一旦被激怒往往要伤害别人。但是，倘若这种纯粹的、冷漠的、真挚的蔑视一旦显露自身，便会遭到最强烈的仇恨，因为，被蔑视者没有特殊的武器去反驳蔑视。

忧郁与心境恶劣大相径庭，并且，二者与欢悦的性情迥然相异。心境恶劣往往使人不快，而忧郁则颇具诱惑力。

忧郁症是一种痛苦，它不仅使我们毫无理由地错过眼下的事情而对完全是自己杜撰的不幸未来毫无根据地焦虑不安，而且导致我们对自己的过去进行无端的指责。

忧郁症在无休止的自寻烦恼中显示其存在，并为此而思虑忧愁。导致忧郁症的原因是一种病态的内心不满，常与生来不宁的性情相随共存。严重的忧郁症患者其不满和不宁的心理会诱使他自杀。

任何小事，无论其多么琐碎也能引起不愉快的感情，在我们心灵中留下阴影，因为它的存在妨碍我们对周围的事物进行清晰而客观的观察，而且使我们所有的思想染上色彩：正像一个靠近眼睛

的小物体限制和阻碍我们的视野一样。

由于每个人都有，或者假设他有忍受困窘的耐力，因而人常常是冷酷无情的。倘若一个人突然发现他正处于极大的幸运之中，那么，他对大多数事物会产生怜悯与和善。然而，倘若他一直生活于幸福之中，或者说幸福对他来说早已成为寻常状态，那么，结果往往相反即痛苦离他太遥远以致他不可能有任何同情心。所以，穷人常常乐于助人，而富人则难以如此。

常有这样的时候，我们好像既想要又不想要同一事物，因此，我们也会对此既感到高兴又感到遗憾。例如，在某个确定的日期，我们将接受一次对我们获得成功颇有裨益的决定性的考试，我们会急切地渴望立刻参加考试，同时，我们一想到考试即将来临又战栗起来。而且，倘若此时我们听说考试日期已推迟，那么，我们将会既感到高兴又感到烦恼，因为这个消息虽然令人失望，但它毕竟给我们片刻安慰。同样，倘若我们正翘首以待一封带有某项决策的重要信件，而这封信又未能如期到达时，也会产生上述心情。

这些事例表明我们确实有两种不同的感情在起作用，二者中较强烈较疏远的是接受考试和等待决定的欲望，这种考试和决定是有利于我们的；较微弱但又更切近地触动我们的是保持眼下安宁的希望，因此，这实际上是成功——它总是相伴于一种不确定的希望状态——的更大喜悦与结果可能令人不快之间的比较。

我的头脑中有一种永恒的反对力量；无论何时，只要我采取步骤或作出决定——尽管我经过深思熟虑——它总抨击我的行为，

而没有一次是站在公正的立场。我想，就对于精神的细察而言，这也不过只是一种矫正的形式；而它却时常指责我，虽然我并没有过错。毫无疑问，其他人也常发生这种情况；对于这种人来说，还是不要谨慎行事为好：做事要慎思，则不会追悔你立愿完成之事。

为什么“普通”就是一种表示“蔑视”的说法？为什么“非凡”、“杰出”、“卓越”等说法总是乐意被人接受？为什么普通事物就一定是鄙俗的？

普通的最初含义是为一切人所共有，亦即为整个人类所分享，因此，它是人性中的固有部分。倘若一个人不具备超越常人的品质，那么，他就是一个普通人。平凡是一个温和得多的字眼，毋宁说平凡是就智力特征而言，而普通则更具有道德的作用。

一个与其千百万同类毫无差异的生灵能有怎样的价值？岂只千百万，不，是无数世代相承生生不息的生灵，自然之神从其不竭的源泉涌出涓涓流水；她慷慨大方就像铁匠不吝惜那飞舞在铁砧周围的无用的火花一样。

显然，这是完全正确的，一个不具有超越其同类特性的生灵将不得不把它要求生存的权利完全限定在其类的范围中，并过着由这些限定制约的生活。

在我的著作[①]的许多章节中我都曾经论证过，较低等的动物只具有它所属的类的一般特性，而人是唯一能够声称具有个性特征的生物。然而，在大多数人身上这种个性特征事实上微乎其微；

---

① 《伦理学的两个基本问题》，第48页；《作为意志和表象的世界》，第一卷，第338页。——原注

他们几乎都被归人某些类：这是一些类。他们的思想和欲望，像他们的面孔一样，是他们所属的类所共有的，至少是他们所隶属的等级所共有的；因此，他们的特征是平庸、普通和寻常，这种人为数众多。一般说来，你可以预测到他们的言行。他们没有特殊的标志或符号使你能够识别他们，他们就像批量生产的同类产品。

倘若他们的本性消失在其类的性质之中，那么，他们的生存将怎样超越其同类？由于他们只具有一般的性质，一般的生存方式，粗鄙的诅咒使他们与较低等的动物居于同等地位。

任何高等、伟大、崇高的事物作为一种必然的事物，由于其自身的本质，在世界上是无与伦比的，在这个世界上，对于什么是卑下和蔑视，除了我在一般意义上提及的“普通”一词外，找不到更恰当的表述了。

意志，作为自在之物，是一切生灵的根基，它是一切生灵的重要部分，也是万物的永恒元素。因此，意志是全人类所共有的，不，是所有动物共有的，甚至包括那些较低级的生存种类；就此而言，我们与万物是同类的，换言之，万物也充盈着意志。另一方面，唯有智慧和知识才能使一个人超越另一个人，并显示出人与人之间的差别。所以，在任何自我表现的场合，我们都应当尽可能充分发挥自己的才智。因为，正如我们曾看到的那样，意志是我们中普通的部分。意志的一切强烈展示都是普通的和粗俗的。换言之，意志把我们降至类的水平，使我们成为类的象征和例证，因为我们展示的正是类的特性。所以，一切突发的暴怒都是某种普通的东西——这包括一切欢悦、仇恨或恐惧的无节制的表露，简言之，包括一切感情形式都是普通的。换句话说，意志的一切活动，倘若它过

于强烈，以致超过意识中的理智因素，而使人表现为一种仅凭意志而不借助理智行为的生物，那么，意志的一切活动也都是普通的。

最伟大的天才也不免要屈服于这种狂烈的情感而使自己处于最普通的大地之子的地位。反之，倘若一个人希望成为一个绝对非凡的人，亦即伟人，那么，无论他会受到多么大的诱惑，也绝不应让他的意识受制于这种意志的活动。例如，他必须能够虽然认识到别人对他怀有恶意却不仇恨他们；不仅如此，伟人最显著的标志莫过于对挑衅和侮辱性的言辞毫不介意，而是像对待其他无数的错误一样，将它们归咎于说话者知识的不完备，这样，他便可以做到视而不见，无动于衷。这就是格雷西安名言的意义所在：没有什么比一个人被视为孤独者更无价值了。

即使在戏剧中——这是激情与情感的特殊领域——他们也极易表现出庸俗猥琐。在法国的悲剧作家的作品中这种情况尤为明显，他们除了表述情感外别无其他旨意。他们时而沉溺于虚夸的悲哀——这使他们显得滑稽可笑——之中，时而说几句警句格言以掩饰其主题的粗鄙。记得我曾看过扮演玛丽亚·斯图亚特的大名鼎鼎的梅德玛赛尔·拉歇尔的演出：当她对伊丽莎白勃然大怒时——尽管她表演得维妙维肖——我仍然情不自禁地联想起一个洗衣妇的形象来。她以这种方式演完了最后一幕，从而使这出剧的悲剧色彩丧失殆尽，而法国观众对此却毫无觉察。由意大利演员里斯托尼表演的同一出剧则要出色得多。事实上，意大利人虽然本性上在许多方面与德国人迥然相异，但在艺术欣赏中却同样具有深邃、严肃、真实的情趣，而法国人则截然相反，他们处处显露出根本不具备这种情趣。

唯有当理智发挥作用并与意志相抗衡时，唯有当理智自由飞

翔超越意志的一切情感活动并把它们作为自己思考的主题时，才能达到戏剧中的那种崇高的、亦即非凡的因素——毋宁说才能达到剧中所表现的一切至高无上的东西。莎士比亚表明这是他的一般方法，在《哈姆雷特》中表现得尤为显著。并且，唯有当理智提升至一切虚妄不实的无益徒劳都暴露无遗的高度，唯有意志采取自我废弃的行为时，才是真正意义上的悲剧。也唯有在此时，悲剧才能真正达到其最高目的。

每个人都将自己的视野的范围当作世界的范围。这是理智的一个错误，就像我们的视觉使我们产生天与地在地平线交会的幻觉一样不可避免。它解释了许多现象，其中有这样一种情况，即每个人都用自己的尺度来衡量别人——就像裁缝带尺的长度，而我们却不得不从其所量，这正如没有人愿意让别人高于他自己一样——这是一个所有的人都认为是理所当然的假定。

毋庸置疑，许多人把自己一生中的好运仅仅归因于他有一副笑容可掬的面孔，所以能博得别人的好感。

但是，还是小心谨慎为好，切记哈姆雷特的箴言——有的人尽管笑容可掬，但仍然是一个坏蛋。

一个人真正的基本活动，其本身是无意识的，在这方面也如同自然力一样。因此，这种活动通过意识层而转变为观念或表象；并且倘若它可为人们表达出来，那么，它只是人与人之间互相传达的观念或表象。

所以，任何真正的和持恒的精神或性格的特性原本是无意识的；并且，唯有当这种特性无意识地活动时，才能给人留下深刻的

印象。倘若相同的特性有意识地活动，那么就意味着它已经过意识的加工；它变得矫揉造作而虚假不实，换言之，已成为带有欺骗性的东西。

倘若一个人无意识地做一件事，那么他不会碰到任何麻烦；但是，倘若他想惹麻烦，那么，他将一事无成。一切真正的意识活动所产生的那些基本观念的起源也由此而得到说明。唯有与生俱来的才是真实的，才是完好无缺的；任何想要有所作为的人不论是在实际生活中，还是在文学中，抑或在艺术中，都必须做到无意识地恪守自然法则。

这将成为一条规则，即出类拔萃的人总爱在愚蠢无能的人中寻找同伴；同样，暴君与群氓，祖父与孙儿都是天然的同盟者。

这是奥维德的一行诗：请以爱护之心眷顾地上其他心灵。就其确凿的意义而言，这句话仅仅适用于低等动物；但是，就其隐喻及精神含义而言，啊，简直适用于一切人。人们的全部筹划和设计都是受其肉体享乐和物质福利的欲望所驱使而制定的。他们或许确实有个人兴趣，并且，这种兴趣常常包容广泛的领域，然而个人兴趣仍然需要从与肉体享乐和物质福利的关系中获取自身的价值。这不仅由他们的生活方式和言论所证明，而且显示了他们的价值观、他们的仪表、步态和姿势。他们周围的一切都在呼喊着：回归大地！

奥维德接着写道：人仰而虔诚注视高高在上之青天，直视星晨。这两行诗并不适用于那些只知道肉体享乐和物质福利的人，而仅仅适用于较高贵的人以及禀赋有较多天分的人——他们真正

地思考和观察自己在世界上的位置，并成为人类中的佼佼者。

任何人在亲身经历某事之前都不了解自己具有什么样的行为能力和忍受耐力：这就如同一池平如镜面的湖水，倘若没有雷鸣风啸——它会使水浪飞溅悬岩——湖水会依然平静如故；一旦雷鸣风啸，平如镜面的湖水则变得巨浪滔天。当水冷如冰时，你无法想像水中隐含着潜在的温暖。

倘若世界上没有镜子，那么，没有人真正地知道他自己的模样，这是为什么呢？

一个人能够回想起朋友的容貌，却不知道自己的面孔。于是，认识你自己这条箴言在这儿遇到了基本的困难。

毫无疑问，它在一定程度上由下述物理上不可能的事实而得以解释：即一个人想在镜子中看见自己，而又不平直地纹丝不动地面对着镜子；因为在这种情况下，那能够说明一切并可以真正反映其全部面部特征的眼睛功能在此将丧失殆尽。但是，对我来说与这种事实上的不可能性共同存在的似乎是一种类似的伦理上的不可能性，二者产生同样的结果。倘若映像中的人对他来说仿佛是一个陌生人，那么这个人是不可能看到他自己的映像的。并且只要他持一种客观的观点，那么这就是必然的了。无论如何，一种客观的观点，意味着个体的一种根深蒂固的感觉。作为一个道德的存在，他所考虑的不是他自己；[1]并且，除非他采取这种观点，否则，他将不可能真正对事物有正确的见解，而要采取这种观点，则

[1] 参见《伦理学的两个基本问题》第275页。——原注

必须按照事物本来面目觉察到它们的缺陷。如若不然，当一个人在镜中观照自身时，那种出自其利己主义本性的东西就会对他窃窃私语，让他竭力记住：他所注视的镜中人不是什么陌生人，而就是他自己；这就会像不许接触的警告那样发生效用，妨碍他持有一种客观的观点。的确，倘若没有任何预谋的潜在作用，那么，这样一种观点似乎也是不可能的。

随着一个人精神的萎靡和精力的懈怠，生命对他来说，将变得如此短暂、微不足道和转瞬即逝，以致没有任何事物值得他费心劳神；再也没有任何事情是至关重要的，而无论它们是欢悦、财富、甚或名声，因而无论从哪一方面讲这个人已经失败了，他再也不可能丧失得有如此之多了。而在另一方面，生命对于那些精神饱满、精力充沛的人来说，则似乎显得如此长久、如此重要、如此至高无上、如此举足轻重和艰难困苦，乃致于人们若想获取一份生命的馈赠，确定其奖赐的丰厚程度，并想完成他们的计划，就不得不以自己的全部精力投入生命之中。后者是固有的、普通的人生观，也即格雷西安严肃认真地谈论对事物的观察时所表达的意思——磨炼真诚和活力。前者是超验的人生观，这种观点恰如其分地表达了奥维德"不应当如此"烦恼纷扰；不过，柏拉图说得更精辟——"在人类事务中，没有任何东西值得忧心忡忡"。这种精神境界产生于理智——它已摆脱仅受意志支配的状况，达到意识占上风的较高层次，它客观地看待人生的种种现象，这样便洞悉其虚饰无益的特性。但是，在精神的另一种境界中，意志将高于一切，而理智存在的目的仅在于为满足生活中的欲望而照亮其途径。

一个人是伟大还是渺小，根据他持此种抑或彼种人生观而定。

才华卓著的人很少愿意承认其错误和弱点，或将之公诸于众。他们总是把自己的错误和弱点看作已付出代价的东西；他们从不认为这些缺憾是自己的耻辱，相反却认为是自己的荣誉。尤其那些与他们的品质相符合的缺憾更是如此——必要条件——或者，如乔治·桑所说的，美德之瑕疵。

与此相反，有许多品质优良、才智超群的人，他们根本否认自己存在哪怕丝毫弱点，一生谨小慎微，甚至对显示自己弱点的任何蛛丝马迹都极为敏感，这样，他们的全部优点就在于不曾有任何过失和缺憾。倘若这些人的错误和弱点被人发现，其声誉将立即受到损害。

对于才智平庸者来说，谦虚意味着诚实；而对于才智超群者，谦虚则是虚伪。因此，后者对于自己所受到的尊敬从不讳莫如深，也不掩饰认识到自己非凡能力的事实，而这一切在前者就成了虚伪。瓦莱里·马克西莫在他的《论自信》一书中有关"自信"的章节里曾就这个问题举了若干极为简洁的例证。

不进人剧场的大门，就像梳洗妆扮不照镜子一般。但是，不同朋友商量便作出决定则更为糟糕。一个人尽管可能对任何其他事情作出准确无误的判断，但在有关他自己的事情中却判断失误，因为意志在这里参与了判断从而妨碍理智的正常功能。人啊，还是要听从朋友的忠告。医生能够治愈任何人的病，却对自己的病无能为力；一旦病魔缠身，他只得求助于同行。

在我们所做的一切事情中，我们总是希望有个结果；我们急于

完成它,一旦完成便兴高采烈。然而,事情的最终结局一般来说——这已成了一种规律——总与我们所期待的相去甚远。

每一次离别都使人感到死亡的痛苦,每一次重逢都使人再次享受新的欢乐。这便是那些彼此关系淡漠的人为什么在二三十年后再次重逢时反而倍感亲切的缘故。

人的才智在根本上是有差异的:但这种差异仅通过一般观察是难以区分的,必须进行深人而详尽的考察;因为,从远处发现不了这种差异;而仅从外表诸如教育、闲暇、职业等状况也很难判别一个人才智的高低。但是,即使仅通过这些方面作出判断,也不可否认,许多人的生存等级至少是他人的十倍,换言之,生存达十次之多。

我在这里所谈的不是那些野蛮人——他们的生活仅高于栖息于森林中的猿猴。例如,想一想那不勒斯和威尼斯(北欧人对漫长的严冬的担忧使其勤于思索);从头至尾地看一看他们的生活吧:贫困交加,卖力为生;每日,不,每时为日常需要而艰辛劳作,竭尽全力,无休无止的烦恼,接踵而至的欲求,眼前的暂时满足,筋疲力尽后的片刻小憩;不断的争吵,毫无反省的自由;只有诸如温暖的气候和勉强裹腹的食物这些肉体享乐;最后,还有那种超验的因素和虔诚的信仰;所有这一些均以一种低层次的意识构成他们的生活态度。在这里,人们为生存所迫而忙忙碌碌——更确切地说,不得不忙忙碌碌。如此无休无止、混乱不宁的梦境构成了千百万人的生活!

这些人唯有在必要之时才暂时地想到运用他们的意志。他们

从未把自己的生活作为一个彼此关联的整体来思考，更不用说在一般意义上思考其生存了，在一定程度上可以说他们根本没有意识到自己的存在。以这种荒诞不经的方式生活的暴民和奴隶的生存远比我们更近似动物，这种生存完全被限定于当下；然而也正因为如此，他们所遭受的痛苦也比我们要少。既然一切欢乐就其本质而言是否定的，也就是说，一切欢乐均存在于痛苦或需求的某种形式的解脱之中，存在于事物的产生与完成之间的那种永恒不断、迅即匆匆的内在变化之中，这种变化永远伴随着他们所从事的工作，并且是他们先工作后休息，继而满足自己需求时所采取的扩大的形式——这种形式为他们提供了永不枯竭的欢乐的源泉；平民比富豪更为乐天的事实就是一个确凿的证据，运用这一证据是大有裨益的。

且不说这类人，看一看那些精明强干的商人吧，他们过着一种投机冒险的生活，凡事均周密筹划，小心谨慎，他们成家立业，赡养妻儿子孙，他们也参与团体生活。显然，他们所具有的意识层次要比前者高出许多，因此，他们的生存也拥有较高的现实地位。

那么，再来看看学者，或许他研究过去的历史。由于他纵观世界历史的全部过程，因而能够达到这样一个高度，即意识到作为整体的生存，并能超越其个体生命和个人利益的局限去认识事物。

最后，让我们看看诗人或哲学家，他的思维能力已达到如此的高度，即不是用于考察任何特殊的生存现象，而是惊愕地面对生存本身——这伟大的斯芬克斯，以解答它所提出的难题。他的意识足以清楚地认识这个世界：他的理智已完全摈弃作为意志的奴仆的功能，并把握了他面前的这个世界；更何况世界在召唤他去考查、思考它，而不是在世界上仅仅扮演他自己的角色。倘若意识的

程度就是现实的程度，那么，这样一种人据说比比皆是，而对他的描述也就具有非同寻常的意义。

每个人都能在下述状况中找到适合于自己的位置：或者二者必居其一，或者介于二者之间。

我们知道：人一般地要高于其他一切动物，并且人接受训练的能力也要超出其他一切动物。伊斯兰教徒们都要接受每日五次面朝麦加圣地祈祷的训练，并且从不间断。基督教徒则被训练为遇事必手画十字，弯腰鞠躬，如此等等。的确，宗教可以说是训练艺术的经典，因为宗教训练阻碍人们进行思考。所以，众所周知，宗教训练不能开始得过早。这是毋庸置疑而确定无误的事实，即倘若人们五岁前便开始不断地在一种极为肃穆的气氛中接受宗教思想的灌输，那么这种思想便会在其心灵中打下深深的烙印。因为只有从幼年开始，训练才会成功，动物是这样，人也是这样。

贵族和绅士被训练得如此珍惜其名誉乃至唯此为重——他们热情、坚定并且毫不动摇地信奉荒唐可笑的骑士制度的典章；一旦需要，他们可以不惜以死来恪守信仰，并对国王竭尽忠诚。

此外，我们对贵妇人表现出来的温文尔雅，恭维赞美，尤其是殷勤礼貌，均是经受训练的结果。并且，我们对高贵的血统、地位、爵位的仰慕也都是如此。我们对自己遭受伤害所感到的愤慨也是训练的结果，这种愤慨的程度取决于伤害的性质。例如，倘若一个英国人被认为不是绅士，那么他会感到是对他的最大侮辱，或者被说成是一个骗子，那么会更糟糕——他将会感到不堪忍受。倘若你称一个法国人为懦夫，或者说德国人是傻瓜，那么，他们都会产生同样的愤慨之情。

有许多这样的人，他们被训练得只在某件具体的事情上是高尚的，但他们却自诩在一切事情上都是高尚的。例如，有的人并不偷窃你的钱财，但对于他所喜欢的东西，他会向你索要而又分文不付。又如，商人常常会肆无忌惮向你敲榨，却又矢口否认自己是窃贼。

当大脑的特定功能——它促使人去观察——在没有任何必要的感官刺激的情况下便产生积极的活动时，一个人的想像力发挥了强烈作用。因此，我们发现：我们的感官越不是由外部客体的刺激，想像力的作用越是积极主动。长时期的独居（不论是在监狱还是在病房），寂静，黄昏，黑暗——所有这些都是激发想像力积极活动的情形；并且想像力唯有在这些情形的影响下才发挥作用。另一方面，当我们的观察力面对许多现实事物，诸如旅途中或在喧嚣的尘世中，抑或在光天化日之下，想像力的作用立刻消失得无影无踪，即使你竭力唤起想像的作用，想像力也不会因此而活动起来，仿佛它知道此时活动是不合时宜的。

然而，想像力若要产生实际结果，它就必须从外部世界获取大量的现实材料。这是使想像充实丰满的唯一途径。幻想随着身体的成长而滋生，但却不能做任何工作，唯有当它获取它必须加以整理的材料时，才能享受到工作的乐趣。而后来适时发挥作用的想像力应归功于它所获取的材料。

判断如同钟摆一样服从同样的法则。倘若其重心摆到一边，那么它必定会以同样的距离摆到另一边，只有经过一段时间后，它才能找到一个真正的点——在这个点上它才停止摆动。

由于矛盾的作用,空间上的距离会使事物看起来变小了,因此也就掩盖了事物的缺陷。这便是为什么缩小镜或照相机镜头中的景色要比现实中的景色要优美得多的缘故。时间上的差距也会产生同样的效果。那些很早以前发生的事情和场面,以及参与这些事情的人们,都蒙上一层迷人的假相呈现在记忆的面前,这样,记忆所及的仅仅是往事的轮廓却根本注意不到令人讨厌的细节。而现存的事物却没有这种优势,因而似乎总是不完美的。

此外,就空间面言,小的物体靠近我们就显得很大,倘若过于靠近我们,则又妨碍我们对其他事物的观察,但是我们若远离它们,它则又显得十分渺小乃至不可辨认。时间也同样如此。日常生活中的大、小事件,只要它们近在身边,就显得如此之大、如此重要、如此严肃,从面使我们充满情感、焦虑、烦恼和热情。然而,它们一旦落入永恒的时间之流中,也就失去了自身的重要意义;只要我们不去经常想它们,它们很快也就被我们忘却了。它们之所以显得大,只是靠近我们的缘故。

欢乐和悲伤不是头脑的观念,面是意志的结果,所以,它们不属于记忆的范围。我们无法回忆欢乐和悲伤;我的意思是我们不可能重新体验过去的欢乐和悲伤。我们只能回忆伴随欢乐和悲伤的观念,尤其是那些诱使我们表达的事物,正是这些事物形成判断我们感觉的标准。因此,我们对欢乐和悲伤的记忆总是不完满的,而且一旦欢乐和悲伤过去,我们也就漠然置之了。这说明我们有时为回忆欢乐和悲伤而做的努力往往是徒劳无益的。欢乐和痛苦从本质上说是意志的产物,而意志不具有记忆的作用,它只是理智

的一种功能；意志不断产生或表达的只是思想和观念，但是，这个问题不属于本文讨论之列。

在艰难困苦的日子里，我们曾经度过的美好时光常常浮现在眼前，生动逼真，栩栩如生，而在幸福的时刻，我们对往日的恶运却往往只有一些极淡漠而又支离破碎的记忆。这实在是令人困惑不解的事实。

我们对实物或图像的记忆要远胜于对观念的记忆。丰富的想像力常常使语言学习变得较为容易；由于想像力的帮助，一个新单词立刻会被联系于它所指的实物；但是，倘若没有想像力，就只能在其母语中挑选出与其相应的词来加以比较。

记忆法并不仅仅意味着通过直接的双关语或俏皮话来间接记忆某种东西的艺术，而应当运用到系统化的记忆理论中去，通过参照记忆的真实性质以及这些性质相互间的制约关系来解释记忆的属性。

除了我们周围那些具有特定性质的事件外，生活中也有这样的时刻：我们的感觉达到了一种较高的、极少见的清晰度，这种现象作为灵敏度增强的结果，由内而外地发生作用，这只有在生理学的范围内才是可解释的。这种时刻在我们的记忆中保持着难以消逝的印象，并在其个体的存在中保存下来。我们既不能提出理由，也无法进行解释为什么在如此之多的时刻中，唯独这种时刻尤其值得记忆。这似乎是偶然事件，很像在岩层中发现了某种已灭绝的动物的完整化石一样；或者像在翻书时意外地发现一只被压扁的昆虫一样。这种记忆常常是甜蜜的、令人愉快的。

偶然地会发生这种事，即那些早已忘怀的情景会在没有特殊理由的情况下闪现在记忆之中。在许多事件里，这可能是某种难以觉察的气味在起作用，而这种气味又和那些事件存在某种关系，并且又同以前一样重新散发出来。因为，人们早已了解到嗅觉在唤起记忆方面有特殊功能；并且，人们还了解到一般地嗅觉并不必然引起一连串的观念。顺便提一下，视觉与知性相关联，[①]听觉与理性相关联，[②]并且，正如我们在上面的事例中所看到的那样，嗅觉与记忆相关联。触觉和味觉依赖肉体的接触，它们都与观念方面的东西没有关联。

轻微的醉酒常常可增强对过去的时间和情景的回忆，这已被确认为是记忆的特性之一。这种增强如此之大，以至致于对所有与过去有关事物的回忆比清醒状态时对往事的回忆要清晰得多。但是，另一方面，对于醉酒时的言谈举止的回忆却比平时更不完全；倘若醉得不省人事，则一切都无从回忆了。可以说，醉酒增强了对往事的回忆，却削弱了对当时发生的事情的记忆。

人们需要某种外部的能动性，因为他们内心充满了惰性。相反，倘若他们积极主动，就不会苟且偷生。这种生活态度扰乱和妨碍了人们的思想，在某种意义上甚至可以说几乎毁坏了他们的一生。

---

① 《论充足理由律的四重根》，第 21 节。——原注

② 《附录和补充》，第二卷，第 311 节。——原注

有这样一些人，当他们发现自己是孤独的便感到烦恼无聊，对此我并不感到惊讶。那是因为他们独自一人时就笑不出来。在他们看来，这是十分愚蠢可笑的念头。

那么，我们只是把笑看作一种向他人发出的信号——一种像单词那样的信号吗？孤独的人不可能笑容满面，一般来说，这仅仅是因为缺乏想像力以及精神的贫乏，正如西奥弗拉斯塔曾说过的那样，低等动物从来不笑，无论是离群索居还是成群结队。当厌世者米桑独自一人大笑时，人群中有人对此十分惊诧。他问道："你为什么要笑？并没有人和你在一起啊。"米桑回答说："这正是我笑的原因。"

自然的手势，例如通常伴随生动谈话的手势，本身就是一种语言，它甚至要比形诸文字的语言应用得更为广泛——至此为止，我指的是一种与文字无关，并且在所有的民族中都相类似的语言。事实上，一个民族越是生气勃勃，就越是使用手势。在某些特殊的情形中，例如，在意大利人中，常使用一些特殊的、传统的手势，这些手势只能在当地使用，只具有地方意义。

在手势的普遍使用中，手势与逻辑和语言具有某种相似之处，因为手势与交谈的形式有关而不是与交谈的内容有关。但另一方面，就以下事实，即手势所具有的道德因素要多于理智因素面论，上述情况是可以辨别的；换言之，手势反映了意志的活动。手势作为交谈的一种辅助，就像一支曲调中的低音部；在和弦中，倘若低音部使三重奏保持音调正确，那么低音部便增强了演奏效果。

在交谈中，手势取决于传达话题的方式。有趣的是观察下述

情形，无论什么话题，只要传达话题的方式重新提出，那么同样的手势就会再进行一遍。所以，倘若我们碰巧看到——从我们的窗子里——两个人正在进行一场生动的谈话，尽管我没有听到一句话，却能完全准确而完整地了解这场谈话的一般性质；我的意思是指这场谈话的内容与谈话所采用的形式是一致的，不会有任何差错。说话者正据理力争，或提出理由，然后加以证明，说服对方，最后得意洋洋地作出结论；或者，说话者正在述说自己的经历，力图证明他受了多么严重的伤害，同时又例举一些最清晰、最确凿的证据揭露其对手是多么愚昧无知和冥顽不化；或许，说话者正高谈阔论其宏伟计划，以及如何将它付诸实施并取得成功，当然，也可能在诉说他的运气不佳而使计划遭到失败的经过；或者，说话者正在谈论一件棘手的事，不知道怎样办才好；或者，叙述他如何迅速地识破了为他设下的陷阱；或者说他如何利用其权力或稍事武力而击败和惩治他的敌人，如此等等，不一而足。

但是，严格地讲，无论我是从一种伦理观还是从一种理智观加以判断，我通过手势所得到的只是谈话要旨的抽象概念。这个概念是谈话的实质和真义，无论是什么话题引起的，也不管谈话的内容是什么，这一点始终是相同的。而且，这个概念所表示的还是一般观念与包容同类个体的类名词之间的关系。

如前所述，我认为这一问题中最令人感兴趣的是，即使气质相异的人在用手势表示同一事情时也具有完全的统一性和稳定性。因此，手势的确变得如同语言文字一般，只须略作限定，就像语言取决于口音和教育一样。毫无疑问，这些永久性的人人均使用的手势并非是约定或惯例的结果。它们是与生俱来，先天固有的——一种真正的自然语言；我认为，它可能是由于模仿或习俗的影

响而固定下来的。

众所周知，对手势的悉心研究是演员的责任；退一步说，作为一个演说家也应如此。这种研究和学习主要地在于注意观察别人并模仿其动作，因为手势根本没有可以依循的抽象规则，除了某些极为一般的指导性原则，例如——举个例子——不能先说话，然后再做手势，而应在说话之前就先做手势，这样可以增强语言的效果，吸引听者的注意力。

英国人对做手势向来不屑一顾，把它视为某种粗俗而有损尊严的东西。在我看来，这似乎是某种愚蠢的偏见在作怪，或者说是在装模作样。因为，我们每个人都拥有大自然赋予我们的这种彼此都能明白的语言；倘若抛弃它、禁止它，并没有更为充分的理由而仅仅为了反对这值得赞扬的事，那么，这种绅士派头的情调实在令人费解。

六、论教育

人类的智力据说是如此构成的，即一般观念产生于对具体观察的抽象，因此，从时间上来说，也就在具体观察之后。倘若这是符合实际情况的话，那么，就一个不得不仅靠自己的经验——既没有教师也没有书籍——而获得知识的人来说，他完全了解自己的具体观察隶属一般观念，并由一般观念表达。他十分熟悉自己经验中的两个方面，因此，他能够以正确的观点处理所面临的一切事情。也许，这可以被称作自然的教育方法。

与此相反，人工的方法是听别人说，向别人学习，读别人的书，这样，在你对世界的真实面貌有任何广泛的认识之前，你已经使自己的头脑塞满了各种一般观念，而你原可以自己认识它的。人们会告诉你可以在经验的过程中进行具体观察并形成一般观念，但是，在这之前，你总是错误地运用你的一般观念，从一种错误的观点去判断人与物，用一种错误的眼光看待他们，用一种错误的方法对待他们。所以，正是这种教育使人的心灵误入歧途。

这说明为什么会常常发生这种情况，即我们在青年时代经过长期的学习和理解过程之后再步入社会时，我们仍然带有对事物的质朴的无知和关于这些事物的错误观念；所以我们的举止行为有时表现出一种神经质的紧张，有时又表现为一种错误的轻信。理由很简单，我们的头脑中充满了一般观念，现在我们正试图使用其中的一部分，但是，我们却不能够正确地加以使用。这是直接违

反大脑的自然发展所造成的结果，亦即主张首先获得一般观念，最后进行具体观察；这恰恰是本末倒置的。教师不是去发展儿童自己的辨别能力，也不去教他们进行独立的判断和思考，相反倒是竭力向他们灌输现成的思想。而儿童在成年后又不得不花费多年的时间，用自己的经验去纠正由于错误地使用一般观念而造成的错误的人生观；并且，这些错误很难完全彻底地纠正。这就是为什么具有生活常识的学者寥寥无几，而目不识丁的人却精通世事的缘故。

获取关于人世的知识，可能是一切教育的目的；由此可见，为了获取这种知识尤其要注意方法的正确，这样才有一个正确的开端。正如我曾说过的那样，上面这句话的主要涵义是，对某一事物的具体观察总是先于有关此类事物的一般观念；进一步说，狭隘的、局部观念总是先于范围宽泛的观念。因此，完整的教育体系应当遵循其自身形成过程中必然经历的步骤。无论何时，只要忽略或遗漏其中任何一个步骤，这种体系就是不完整的，所获的观念就是谬误的，并且，最终将导致一种个人所特有的偏颇的世界观——这种观点有时几乎人人皆有，大多数人则终身持有。没有人能窥透自己的心灵深处，除非他明白只有达到一定的年龄——在某种情况下，人们往往不希望达到它——他才可能正确地理解或清晰地认识生活中的种种现象和事物，毕竟这些现象和事物并不十分复杂和困难。只有到那时，这些现象和事物才构成他的关于世界的知识的要点，倘若它们仍然含混不清，那是因为在早期教育中他曾忽略了某种具体的课程，无论它是哪种教育体系——人为的教育体系，传统的教育体系抑或以个体经验为基础的自然的教育体系。

因此，教育意味着努力寻求严格而自然的求知途径，以便使教育得以循着一条正确途径有条不紊地继续进行；这样，孩子们才能了解人世间的一般习俗和常情而不致产生种种谬误，这种谬误一旦产生便很难摒弃。倘若我们采用上述计划，尤其需要注意防止孩子们在尚未明确清楚地理解语词的含义及用法之前就使用这些语词。满足于这些语词，而不是试图理解事物——亦即牢记各种短语，以备需要时使用，这已成为一种命里注定的倾向，这种倾向始终存在，甚至在孩提时代就已存在；它一直延续至成年时期，从而使得许多人的知识充塞着大量冗长的措词。

无论如何，在获得一般观念之前，我们必须把主要精力集中于具体的观察之中，而不是相反，像通常令人遗憾的情形那样；这就如同婴儿双脚先出母体，或者创作诗歌总是韵律在前！普通的方法是在儿童尚未对世界进行具体观察之前就将各种观念和意见印入他们的脑海中，而这些观念和意见，严格地说，就是偏见。因此，儿童正是通过那些现成的观念和意见，才渐渐认识这个世界，并积累经验的，而不是相反，从他自己的生活经验中形成他的观念，然而他本应如此。

当一个人用自己的眼光打量这个世界时，他能看到许多事物，看到事物的许多方面；但是，这种学习方法与那种对任何事物均用抽象概念和草率归纳的方法相比，远不是简短而快速的捷径。因此，经验对先入之见的修正将是长期的，或许这种修正永无止境；因为无论何时，只要他发现事物的某个方面与他已形成的一般概念相矛盾，他就会否定这一事物所提供的某个部分或某一方面的证据；甚至他会无视整个事物，根本否认这一事物与他的先人之见有任何矛盾，这样他的先人之见便可免遭任何损害。所以很多人

终身背负谬见的重负——诸如奇思怪想、精神失常、异想天开、偏见歧视等，所有这一切最终都变成了固定不变的观念。事实上，他从未试图从他自己的生活经验，从他个人观察世界的方法中独自形成他的基本思想，因为他是从其他人那儿形成他的现成观念的；这造成了他——也使许多其他人——如此菲薄浅陋，一知半解。

代之以这种教育方法的，是遵循自然的求知途径来教育儿童。在儿童头脑中树立概念的方法莫过于让他自己去观察，无论如何，应当由同样的方法加以验证；其结果将是孩子所获得的观念即使很少，也总是理由充足并且准确精密的。这种教育方法将使孩子学会如何用自己的而不是别人的尺度去衡量事物，这样也就可以避免许多胡思乱想和偏执成见，而无需在孩子以后的人生课堂中再去根除这些胡思乱想和偏执成见。通过这种方法将能使孩子的思维永远习惯于获得明晰的观念和彻底的知识，从而使他运用自己的判断力对事物进行公正而无偏颇的判断。

一般来说，在孩子们从生活——无论他们所关注的是生活的哪个方面——中获得人生真谛之前，不应当首先从书本中了解人生并形成其概念。因此，不要急于将书本，并且仅仅是书本塞到孩子们的手中，而要让他们一步一步地认识事物，认识人生的现实境况。首先，要注意引导他们按照世界的本来面目去清晰而客观地认识世界，教育他们直接从现实生活中获取概念——这些概念应当与现实相一致——而不是从其他源泉诸如书本、神话故事或他人的谈话等推导、演绎出概念，然后把这些概念当作现成的观点运用于现实生活中。这将意味着他们的头脑充塞着大量的错误概念，意味着他们或者以一种谬见去认识事物，或者徒然地试图让世界去适应他们的观念，这样他们便会误入歧途；这还将意味着他们

要么仅仅建构起自己的人生观,要么只是埋头于实际事务中。由于一个人在其一生中的早期阶段头脑中播下了谬误的种子,尔后便结出偏见的果实,这种种错误观念对人造成的危害程度简直令人难以置信;因为在他此后一生中的大部分时间里,主要精力都要放在将从现实世界中所学的知识用于根除头脑中的种种偏见。根据第欧根尼·拉尔修的记载①,当安提西尼被问道什么知识是最为必须的知识时,他回答说:摒弃邪恶与谬见。我们可以从中了解他的用意所在。

任何不足十五岁的儿童都不应当接受各门学科教育,这种教育很可能是重大错误的媒介,如哲学、宗教,或其他任何必须具有广博见识的学科;因为早年接受的错误概念很难摒弃,并且,在一个人所有的理智能力中,判断力是最后才达到成熟的。儿童应当把注意力投向那些绝不可能产生谬误的学科,如数学;或者学习那些即便会产生谬误但也没有特殊危险的学科,如语言、自然科学、历史等等。而且,一般说来,一个人一生中各个阶段所学习的各门学科知识都应当与那个阶段所能达到的智力相等,这样才能为他所完全理解。童年和青年时期应把时间主要用于收集资料,用于获取有关个别的和特殊事物的专门而彻底的知识上。在这种时期,要大规模地形成各种观点尚为时过早;最终的解释必须在之后的年月方可作出。判断力的运用需要成熟的经验,否则便不能发挥作用,所以应听其自然,成熟后再使用;并且应注意不要在儿童自己观察世界之前预先给他灌输种种偏见,以免使其判断力永远处于瘫痪状态。

---

① VI.7.——原注

另一方面，一个人的青年时代总是镌刻在他的记忆中，因为那个时期给他留下的印象是最强烈最牢固的。但是，在选择哪些应当记住的事物时，务必小心谨慎，深思熟虑；因为青年时代学到的知识是终身难忘的。所以，要精心耕作这块记忆的沃土，以便获得尽可能多的丰硕成果。倘若你想到那些你 12 岁之前认识的人是如何深地根植于你的记忆中，在那些年月中发生的事件留给你的印象是如何难以磨灭，你对自己在那时发生的大部分事情和别人给予你的忠告和教诲的回想是如何清晰，那么，你似乎自然而然地就会将那个时期头脑的灵敏度和记忆的牢固性作为教育的基础。而这只有通过严格遵守一定的方法并使头脑接受的印象保持系统的规律才有可能做到。

然而，一个人的青春年华总是短暂的，一般来说，记忆也就被限定于一个狭小的范围内，对于任何单一的个体来说，情况更是如此。既然事实的确如此，那么最为重要的就是将任何一门知识中精华和实质部分贮人记忆的宝库之中，同时摒弃那些非精华部分。至于确定哪些是精华和实质部分则取决于每一种思想的主导精神；这种选择和确定应当经过反复思考，面决定一旦作出就成为固定不变的结果。这样一种选择应从这里人手，将那些就一个人所知，一般来说是必要的和重大的事情，此外，就他所知在任何特定的事务和职业中是必要和重大的事情筛选出来。第一种知识将必须按百科全书式的风格，根据不同的等级加以分类，以适应于一般的文化水平——这种文化水平是一个置身于他所处环境中的人可望达到的；这种分类是从初级教育所必要的科目开始，进而扩展到全部哲学思维分科所涉及的科目。第二种知识的规则应留给那些在若干已分类的科目显示出非凡才智的人去判别；整个知识体系

将为智力教育提供一种详尽的规则，当然，这些规则每隔10年必须修改一次。这样的分类将会使年轻人特有的记忆力发挥最大效力，一旦日后实施，将为判断力提供极有效的工具。

一个人的知识可以说是成熟的，换言之，它已达到尽善尽美的程度；在这种程度上，作为个体，当他所拥有的抽象概念与他实际上感觉到的事物之间完全相符时，他就能够驾驭知识。这意味着他的每一种抽象概念，都直接或间接地建立在观察的基础上，只有观察才能使抽象概念具有实际价值；而且还意味着他能够运用正确的抽象概念去指导他所进行的每一次观察，而他的抽象概念则从属于观察。成熟是经验作用的结果，因此，它需要时间。我们通过自己观察而获致的知识通常不同于我们以抽象概念为中介而取得的知识，前者是由自然的途径得到的，后者是从他人那里或者从我们所受的教育中获取的——无论它是有益还是有害。其结果是，一般说来，我们年轻时所获得的抽象概念与现实知识之间很少有一致的关系，前者只是我们头脑中的词语，后者则是我们亲自观察的结果。只是后来到了成年时期，这两种知识才一边相互纠正谬误，一边彼此逐渐接近，直至这种结合完成，知识才达到成熟。知识的这种成熟与完美无论它是高级的抑或低级的，都是某种绝对独立于另外一种完美形式的东西——我所说的这另外一种完美形式指的是一个人通过运用他个人的能力所达到的境界，这种完美不是通过两种知识之间的一致性加以衡量的，而是由每一种知识所达到的强度所决定的。

对于注重实际的人来说，最需要的是关于人情世故的正确而又渊博的知识。但是，这种知识虽然是最需要的，却又是所有学问中最令人生厌的，而且是一种人到老年也不能穷尽的学问。在科

学的领域里，一个人尚在年轻时就能掌握更为重要的知识。一个人当他初到世上面对陌生的世界时，换言之，当他处于童年或青年时代时，有关人情世故的知识便作为一门最初也最难的课程摆到了他的面前；然而，常常出现这种情况即甚至到了晚年，也仍然有大量的这方面知识需要学习。

学习研究这种知识本身就困难重重，而小说更使这种困难倍增。小说向我们展示了人生和世界的境况，但是这种种境况在现实生活中并不存在。年轻人往往是轻信的，易于接受这些人生观，而这些人生观随后又逐渐成为其思想的一个部分；这样，他所面临的就不是无知的单纯否定性，而是确定无疑的谬误——首先是一整套错误的概念；这些错误概念破坏学校的正规教育，并曲解学校所教授的知识。如果一个年轻人尚未形成自己的人生观以引导他为人处世时，他就会被妖言所蛊惑而陷人迷途，女孩在这种情况下更是如此。他们都接受了有关事物的错误观念，这些观念是通过读小说的途径贩卖给他们的；于是便产生了永远难以满足的希冀。一般说来，这会对他们的一生产生毁灭性的影响。在这方面，那些年轻时没有时间和机会阅读小说的人，亦即那些从事体力劳动的人，则往往处于非常有利的地位。只有为数较少的几本小说可以说是无可非难的，——不但如此，而且具有抵制邪恶的作用。首先应当提及的有，例如《吉尔·布拉斯》和勒萨日的其他一些作品（尤其是这些剧作的西班牙原文）；此外，还有《威克菲牧师传》，在某种程度上也包括瓦尔特·司各特的小说。《唐·吉诃德》则可作为我在上面所提及的错误的一次具有讽刺意味的揭露。

七、论女人

席勒赞美女性的诗《女性的尊严》是深思熟虑、反复推敲的结果。这首诗以其对偶的文体和对比的手法吸引了读者；但是，作为对女性的恰如其分的赞美，我认为它逊色于乔伊的这几句话：倘若没有女性，我们的童年将孤独无依；我们的中年将毫无乐趣；我们的晚年将缺少慰藉。拜伦在《沙达那帕鲁斯》中对女性的赞美更是动人心弦：

> 女性的胸怀孕育了人类的初生，
> 她柔唇微启教会你第一个词语，
> 她轻轻拂却你第一滴泪珠；
> 当你摆脱尘世纷扰走到生命之旅的尽头，
> 又是她在仔细倾听你最后一声悲叹。

（第一幕，第2场）

上述两段话都是对女性的正确评价。

只需看一看女性形成的道路，便可了解女人并不意味着必须担负沉重的劳动，无论是精神的抑或体力的劳作。她并不是以自己的辛劳，而是以自己遭受的痛苦，以生儿育女的艰难和对丈夫的顺从——对于丈夫来说，她是忍耐和讨人欢心的伴侣——来偿还生命的债务。她既没有遭受过巨大的不幸，也未享受过若狂的欢欣，因此她无须展示她的种种力量。女人的一生应比男人更和缓、更宁静、更平凡，在本质上既不比男人更幸福，也不比男人更不幸。

女人本身是幼稚而不成熟的，她们轻佻琐碎、缺乏远见；简言之，她们永远不会成熟，只能是大孩子——是介于儿童与成年人之间的一种中间体，在严格的意义上，也可称之为人。鉴于以上事实，女人显然适于照料和教育儿童的工作。当我们看到一位姑娘整天陪伴孩子，和他一起跳舞，为他唱歌时，再想一想倘若一个具有世界上最佳意志的男人也处在这个姑娘的位置，他将怎么办。

大自然似乎已经注意到，作为少女，用戏剧语言表达，应有吸引人的效果；因此，在她们短暂的青春年华，大自然慷慨地赐给她们妩媚的容貌，使她们具有迷人的魅力，而这一切的代价是牺牲她们一生中的其余岁月；所以，青春期的妙龄少女总是使某些男人想入非非，坠入爱河不能自拔，以种种形式对她们大献殷勤，体贴入微，乃致终身为之倾倒——倘若理智尚能支配一个男人的思想，那么，他就没有充分的正当理由走到这一步。因此，大自然已经像装备其他所有的生物那样给女人装备了其生存所必需的武器，只要这些武器对于她们是必不可少的，她们就始终拥有这些武器。大自然也处处对她的普通臣民施展魔法；例如母蚁，受孕之后便失去其翅膀，因为翅膀对于怀孕的母蚁不但没有作用，甚至会对它的繁殖产生危害；所以，一般来说女人生过一、两个孩子后就会姿色衰退；也许这的确是出于同样的缘由。

因此，我们发现在年轻姑娘们的心目中，家务事或任何一种工作都放在次要的位置，倘若这在事实上并非纯粹是玩笑。她们所热衷的唯一事情是寻求爱情、施展魅力以及与此有关的一切——诸如打扮、跳舞等等。

越是高尚完美的事物，其成熟期越是姗姗来迟。一个男人的理性能力和精神功能在二十岁之前几乎没有达到成熟的，而女人

十八岁便成熟了。就女人而言，这种所谓的理性能力是在极有限的范围内使用的。这也就是为什么女人在其一生中都保留着童稚的原因。除了眼前的事物外，她一无所知，她依恋当下时刻，把现象当作本质，乐于琐事而不顾大事。而男人并不像动物那样只着眼于现在，而是环顾周围，反观历史，展望未来——这一切均由于男人运用其理性能力的缘故。理性是男人老谋深算的根源，也是谨慎和焦虑——这在许多男人身上都有所表现——的根源。女人由于其理性能力的微弱，上述情况所包含的有利和不利因素仅在很小的范围内才有所表现。事实上，她可以被描述为智力方面的目光短浅。因为，女人的视野狭窄，无法达及远处，所以她只能直观地理解摆在她面前的事物；那些眼下不存在的、业已逝去和尚未出现的事物对女人的影响要比对男人的影响少得多。这就是为什么女人常常更倾向于过奢侈生活，而且，有时其嗜好甚至可达到一种疯狂的地步的缘故。在女人的心目中，挣钱总是男人的事，而花钱才是她们的事——倘若可能的话，丈夫在世时便如此，若不可能，无论如何丈夫死后也要这样。事实上，她们的丈夫是为了自立门户，养家糊口才将所得薪金交给她们的，这反倒强化了她们的信念。

无论女人的目光短浅有多少不利之处，但是至少这点可以说是她的长处，即女人的生活比男人更为现实，并且只要眼前尚能过得去，她们就会尽情享乐。这便是女人特有的快乐的原因，它使女人能够在男人休息时给他以逸乐，在男人被烦恼缠身时给他以安慰。

与女人商讨棘手的难事并非坏主意，就像古代德国人常做的那样；因为她们看问题的方法往往与我们迥然相异，这主要表现在

以下事实上即为了达到自己的目的，她们总是喜欢寻觅最简捷的途径，并且，一般说来，总是把眼光投向摆在她们眼前的事物上；而我们，根据一般原则，恰恰因为它在我们鼻子底下，我们才看不到它。在这种情况下，我们需要被带回正确的立足点，以便重新恢复直接简明的观点。

此外，女人在做出判断时明显地要比我们更为冷静，所以，她们比我们更清楚地看到实际存在的事物；但是，我们的激情一旦被触发，则易于以一种夸张的方式去看待事物，或者喜欢幻想并不存在的事物。

女人理性能力的微弱也解释了为什么她们比男人对于不幸者表示更多的同情，给他们以更多关心和体贴；并也说明了为什么与此正相反，女人在公正、正直、认真方面要比男人略逊一筹。正因为女人理性能力的微弱，从而才为眼前的境况所囿，面前这些现实存在的具体事物才对她们施展其威力——这种威力很少在任何程度上被抽象的思想原则、固定的行为准则、坚定的决心以及对过去和将来的思考所抵消。因此，她们具有形成美德的首要的和主要的因素，但她们缺乏那些次要的因素——而这些次要因素往往是形成美德所必不可少的手段[①]。

因此，我们将发现，女性的基本缺陷是没有正义感。这主要是由于我在前面提及的事实，即女人的推理和思考能力的缺乏；同时也归因于大自然指定她们为较弱的性别这一地位。她们所靠的不是力量而是机巧，因此，她们天性狡黠灵巧，说谎是她们根深蒂固

---

① 在这方面，我们可以把她们与动物的机体——包括肝脏，但没有胆囊——相对照。这儿，我们还是去查阅一下我在我的《道德的基础》第 17 节中所说的话吧。——原注

的倾向。正像雄狮有着锐利的爪和齿，大象和野猪长着尖尖的长牙，公牛长着坚硬的角，乌贼鱼有着云母般的墨液一样，大自然为了让女人防身自卫，也赋予她们虚饰的诡术；大自然以体力和智力的形式赐给男人的全部力量已经以诡术的形式施与女人。因此，虚饰是女人的天性，她们既聪明绝顶又愚蠢至极。女人时时刻刻都在运用其虚饰的诡术，这就如同遭袭击的动物使用自卫的方法一样自然。她们感到这样做并没有逾越其权力的范围。因此，完全忠实而不玩弄虚饰的诡术的女人或许是不可能找到的。正由于这个缘故，她们能够如此迅速地觉察到别人的诡术，同时自己却又身体力行，这样做并不聪明。我所陈述的这种根本缺陷连同它所产生的一切影响，最终导致了诸如撒谎、不忠、叛逆、负义等行为。在法庭上作伪证的女人常常多于男人。的确，一般说来，女人究竟是否应该立誓言还是大可置疑的。人们到处都能发现女士们常犯的案件，其实她们什么都不需要，却又趁无人注意之机拿走商店柜台上的货物，并匆忙逃去。

大自然已将人类的繁衍任务委派给那些年轻、强壮、英俊的男人，这样，人种的特性便不会退化。这是大自然关注人类的坚定意志和目的，它通过女人的热恋而表现出来。没有比这更古老更有力的法则了。让那些提出种种要求和利益——这些利益和要求将会与上述法则发生冲突——的男人受苦受难去吧！无论他会怎样申辩和做出什么努力，男人总是在第一次庄重的相会中被毫不留情地征服。因为支配女人行为的内在准则虽然是秘密而无序的，不，简直可以说是在丝毫未被察觉的情况下发挥作用的，但也可以这样表达：那些蔑视个人，也就是说，蔑视我们的人自以为他们有统治人类的权力，对于这种人，我们欺骗他们也是正当的。大自然

已经将人类的素质和财富交到我们手中，委派我们管理，我们通过这种控制而得到下一代；换言之，我们的生命通过他们而得以延续，让我们自觉履行自己的责任吧。但是，女人并没有关于这种主导原则的理论知识，她们只是在具体事实中意识到这种原则而已。她们没有其他方法表达这种原则，除了等待机缘到来时将此原则付诸行动。并且，她们并非如我们想像的那样受其良心的烦扰；因为，她们在内心深处已经认识到自己违背了对个人的责任，但同时也较好地履行了对于整个人类的责任，而后者才真正是无限伟大的。①

既然女人生存的主要目的命中注定只是为了人类的种族繁衍，所以，通常她们更多地是为了种族而不是为了个体而活着，在她们的心目中，人类事务远比个人事务更为重要。这使她们整个生命和存在具有一种轻率易变的性质；她们一般的性格特征从根本上说与男人迥然相异；结果便导致婚姻生活的不和谐，这种不和谐是如此经常，以致于几乎成了习以为常的状态。

男人间的自然情感仅仅是漠不关心的冷淡罢了，而女人间则往往充满着敌对情绪。其原因在于彼此的妒忌猜疑——如果是男人，他们的猜疑心不会超出自己具体的职业范围，而女人的猜疑则包括对同性的一切方面，因为这是她们唯一的权利。甚至当女人们在大街上相遇时，她们也像格维尔夫党与吉伯林党那样互相敌视。当两个女人初次相识时，她们要比两个男人在类似情况下更显得局促不安和虚饰作假；因此，两个女人互相问候的举止要比男

---

① 这一问题更为详细的讨论，请参阅我的主要著作《作为意志和表象的世界》，第二卷，第44节。——原注

人滑稽可笑得多。进一步说，在通常情况下，一个男人与别人交谈时总保持一种彬彬有礼，温文尔雅的姿态，即使对那些地位比自己低下的人也是如此；而当我们看见一位尊贵的夫人对一个社会地位低下的人——我在这里不是指她家的女佣——说话时的那种颐指气使的神态，简直令人难以忍受。出现上述情况的原因也许是，地位的差别对于女人要比对于男人更为不确定，更为多变；因为男人有着千思百虑，而女人仅有一虑，这就是博得男人的欢心和宠爱；并且，由于女人职业的单一性，也使她们之间的关系比男人更为密切，更为看重地位的差别。

只有那种被性冲动冲昏了头脑的人才会把矮小、窄肩、宽臀、短腿的人称作女性；因为，女性的全部美都是与这种性冲动密切相关的。把女人描绘为毫无审美价值的性要比称女人为美理由更加充分。即使女人确实真正具有判断力或感受性，也不适于音乐、诗歌或高雅的艺术；倘若她们一心想取悦别人而自诩为美人，那不过是遭人嘲弄的笑柄罢了。因此，其结果是女人不可能对任何事物都有一种纯粹的无偏见的兴趣；并且这种状况的原因，据我看似乎是这样的，即男人试图通过理解事物或迫使事物适应于自己的意志的途径直接达到对事物的控制。而女人在任何地方总是不得不间接地控制事物，也就是说，通过男人来控制事物，这样，她对无论什么事物的控制都是完全受男人限制的。所以，女人生性要把一切都仅仅看作征服男人的手段；倘若她还有其他什么兴趣的话，那也不过是装模作样——即试图通过卖弄风情达到其目的，却又装作什么也不知道的一种迂回的途径。因此，甚至连卢梭都声称：女人，一般来说，是不爱任何艺术的；她们没有任何专门的知识；她们也不具备任何天赋。[1]

---

① 《致达兰贝尔》。——原注

任何人只要他能透过表面看到事物本质，他就一定能注意到同样的事实。这只需观察一下女人对音乐会、歌剧或戏剧的那种兴趣——例如，她们对一部名作中最精彩片段的幼稚而无知的喋喋不休的议论。如果说希腊人禁止女人进入剧场是真实的话，那么，他们这样做是完全正确的；无论如何，他们只有这样才能够听清舞台上的对白。在我们的时代，请女人保持教堂肃静的说法已为请女人保持剧场安静的说法所替代。或许，在剧场的帷幕上正用醒目的大字挂着这条标语。

若考虑到即使女性中最杰出的才智也绝不能在真正伟大的、天才的、独创性的艺术中产生无与伦比的成就，或者在任何领域中为世界提供任何具有永恒价值的作品，那么，谁也不会对女人有什么其他期待了。这一点在绘画艺术中表现得最为明显，女人对技巧的掌握至少与男人不相上下——因此，她们对绘画勤学苦练；但是，她们仍然没有一件值得夸耀的传世佳作，这是因为她们头脑中缺少绘画艺术必不可少的客观性。她们无法逾越主观性的界域。与此相应，女人对艺术完全没有任何真正的感受性；因为自然按照严格的程序运行——自然无跳跃。瓦尔特在他的《关于天赋的科学考察》一书——这是一本驰名300余年的著作——中否认女人具有任何较高级的才能。并且这种情况不是任何特殊或例外所能改变的。女人从整体上说仍然保留着腓力斯人的庸人习气，完全不可救药。因此，由于这种使女人分享其丈夫的地位和爵位的不合理的安排，她们便成了男人卑鄙野心的恒定不变的驱力。进一步说，也正是因为女人的那种腓力斯式的庸俗习气，现代社会——她们在这里起着一种开创、左右风气的作用——才如此糟糕。拿破仑关于女人绝无地位的名言应作为决定她们社会地位的正确观

点；至于她们的其他品质，商福特作了甚为公正的评价，他说：她们命中注定只能与我们的弱点和愚蠢进行交换，而不是与我们的理性。她们与男人之间的赞同是表面的，与思想、情感和性格无关。她们构成次等性别——在任何方面都是逊于第一性的第二性；应当认真对待她们的缺陷，但是，如果对她们表现出谦恭尊崇则是荒唐可笑的，而且贬低了我们在其心目中的地位。大自然在构造人类的两种性别时并没有划出一道精确的中轴线。但是这两种性别正相反对、彼此对应，则是确定无疑的；他们之间不仅在质上是有差异的，而且在量上也是不同的。

这便是古代人对女人的看法，现代东方人仍持有此观点；他们对女人应有的地位的判定要比我们正确得多，面我们古老的法兰西民族对女人的殷勤言行和荒谬可笑的尊崇——所有这些观点都是条顿基督徒的愚蠢的最终结果。这些观点只能使女人更加妄自尊大、专横傲慢；以致于使人偶然想起贝拿勒斯的神圣的短尾猿——这些猿意识到自己的尊严和神圣地位，以为自己可以随心所欲。

但是，在西方，女人，尤其是夫人却发现自己处于一个虚假的位置；因为，被古代人正确地称作次等性别的女人并不适宜作为我们尊敬崇拜的对象，也不适宜将她们置于高于男人或与男人平等的地位。那种虚假位置所造成的后果是极为明显的。因此，倘若将人类的次等性别在欧洲也降至其原有的地位，终止那些令人讨厌的夫人的颐指气使，让她们不仅在亚洲成为嘲笑对象，而且在古希腊罗马也受到嘲讽，那么，一切不尽如人意的事就会得到改观。这种变化将会给我们的社会、文明、政治带来难以预测的良好效果。没有必要将它写进撒利族法典：这是多余的老套语。在欧洲，

夫人，确切地说所谓的夫人，是根本不应存在的；她应当是一个家庭主妇或者是一位想成为家庭主妇的姑娘；她不应该养成傲慢的性格，而应该是节俭柔顺的。正因为欧洲存在着夫人这样的人，才使下层社会的女人，也就是说绝大多数女性要比东方的女性更为不幸得多。甚至拜伦勋爵也说，古希腊女人的地位是完全适当的。而作为封建时代和骑士制度的野蛮残余，女人现在的地位则是人为的和非自然的。她们应当操持家务，虽然过着优裕的生活，却不能参与社会活动。尽管应受到良好的宗教思想的熏陶，但除了有关社交礼节和烹调方面的书以外，不能阅读诗歌和政治书籍。此外，还可以经常听听音乐、绘绘图画、跳跳舞，种植花草等。我曾经看到伊庇鲁斯的女人成功地修复了几条路。她们为什么不能也去试试晒草挤奶呢？

欧洲流行的婚姻法认为女人与男人是平等的，这就是说，它是以一个错误的论点为开端的。在世界上实行一夫一妻制的地方，结婚意味着平分权利，共担义务。那么，当法律赋予女人与男人相等的权利时，它也应当赋予她以男性的智慧。但是，事实却是，法律给予女人的名誉和特权越是超过自然对女人的恩赐，那么，真正享受到这种名誉和权力的女人越是减少；其他所有的人失却了她们的自然权利恰恰因为给予她们的远远超出了她们实际享受的。一夫一妻制的建立及由此产生的婚姻法，通过把女人置于与男人完全平等的地位而赋予她以一种非自然的特权地位，但是，事实并非如此；那些稳健而精明的男人完全明白这一点，因而他们常常踌躇不定地做出牺牲，默许如此不合理的安排。

因而，在所有实行一夫多妻制的民族中，每一个女人的生计都有着落，而在流行一夫一妻制的国家中，已婚女人的人数毕竟是有

限的；结果仍然有大批女人无人供养或提供生计，在上层社会中，她们是毫无价值的老处女，过着寂寞难耐的生活，而在下层社会，她们常常死于力所不能及的繁重艰辛的劳动，或者沦为妓女，过着痛苦而屈辱的生活。在上述社会环境下，这些女人的悲惨命运是不可避免的；她们的存在被公认为是用来防止来自那些幸运女人的诱惑——这些幸运的女人或者已经结婚，或者可望结婚——这便是妓女地位所具有的特殊目的。仅在伦敦一处就有八万女人靠卖淫为生。那些在一夫一妻制度下生活的女人已经变得多么糟糕！她们的命运是一种可怕的恶运：她们是一夫一妻制祭坛上的人类牺牲品。在这里，那些被描述为处于不幸地位的女人对于傲慢而矫饰的欧洲女人来说，是一种必不可少的陪衬。因此，如果从总体上看，一夫多妻制对女人是大有裨益的。并且，从另一方面来看，一个男人，如果他的妻子遭受痼疾的折磨，或者长期不孕，或者日渐衰老，那么，他完全应当纳妾，并且，没有任何理由指责他。诱使如此之多的人皈依摩门教的动机，看来似乎正是那些与非自然的一夫一妻制相冲突的东西。

况且，赋予女人以非自然的权利本身也强加于她们非自然的义务，而对这些非自然的义务的不履行将会造成她们的不幸。让我来解释一下吧。一个男人可能经常考虑，倘若他结婚的话，他的社会地位或资产就会受到损害，除非他的婚姻是明智的。这样，他的欲望是在一定条件下——例如，保障她及孩子们的地位——得到一位他自己选择的女人，而不是仅以婚姻为条件。无论这些条件多么公正、合理，多么适宜恰当，倘若这位女人应允了这门婚事而拒绝了将会给她带来更多特权的另外一位求婚者，那么，在一定程度上，她还是失去了她的荣誉，因为婚姻在市民社会中是一件重

大的事情，她将会过着一种不幸的生活，因为人类生性看重他人的意见——尽管这种意见并不一定都有价值。另一方面，倘若她拒绝这门婚事，那么，她就会冒这样的风险，即或者嫁给一个她根本不喜欢的男人，或者落入老处女的困境；因为她择定终身的时间是非常短暂的。从一夫一妻制这方面来看，托马休斯那篇深奥的论著《论姘居》非常值得一读；因为它揭示了直到路德宗教改革运动之前，在所有国家和任何时代，纳妾都是被允许的；甚至已成为一种制度——事实上在一定范围内得到法律的认可，并且没有什么耻辱。只是到了宗教改革运动时期，纳妾制度才得以废除。教士的婚姻的正当合理性得到进一步认可，自那时起，天主教会再也不敢在这个问题上做出不合时宜的事情了。

就一夫多妻制进行争辩是毫无益处的，我们只能将它看作到处都存在的事实，唯一的问题是如何对它加以控制。什么地方有过真正的一夫一妻主义者呢？不管怎么说，我们都只能活一次，并且，我们中的大部分人都主张一夫多妻制。因此，既然每一个男人都需要多个女人，那么，最好的办法莫过于允许他供养多个女人，甚至可以使它成为男人义不容辞的责任。这将会使女人作为男人的附属品而降至她真正的自然的地位；面夫人——这个欧洲文明和条顿基督教愚蠢的怪物——也将会从这个世界消失不见，剩下的只是女人，但不再是不幸的女人，欧洲现在到处都是这种女人。

在印度，女人从来就不是独立的，根据《摩奴法典》[1]，她必须依次顺从她的父亲、丈夫、兄弟或儿子。一个寡妇为其死去的丈夫

---

① 第五卷，第148款。即"妇女少年时应该从父；青年时从夫；夫死从子；无子从丈夫的近亲族，没有这些近亲族，从国王，妇女始终不应该随意自主。"（《摩奴法典》，商务印书馆，1982年版，第130页。）——译注

殉葬而跳入熊熊的烈火，这的确是件可恶的事；但是，她与其情夫共享她死去丈夫的钱财也同样是件令人厌恶的事——这些钱财是她丈夫操劳一生所挣得；唯一可使他聊以自慰的是这些钱可用来抚养自己的孩子。幸福属于那些既非前者也非后者的人——中庸就是幸福。

母亲对其孩子最初的爱纯粹是出于本能天性，就此而言，人与动物都是一样的。所以，一旦孩子长大成人、自食其力，这种爱便消失了。从此，这种最初的爱就由以习俗和理性为根据的爱所取代，但是，这种爱常常难以显现出来，尤其在母亲不爱父亲的情况下，更是如此。父亲对孩子的爱则不同，它更为持恒；因为这种爱的基础是奠定于这一事实之上的，即父亲在孩子的身上发现了他内在的自我，这就是说，父爱从其根源上说是超验的。

几乎在所有的民族中——无论是古代社会还是现代社会——甚至在霍屯督人①中，财产都只能由男性后代所继承，唯独在欧洲情况有所不同，不过这种差异不发生在贵族阶层。那些耗费了男人毕生血汗，并使男人历尽磨难才挣得的财产竟然在他死后落入女人手中，而这种女人往往缺乏理智，转眼间便将它挥霍殆尽，这是一种其普遍性和严重性具有同等意义的不幸和错误，必须通过限制女人继承财产的权利来防止上述悲剧的发生。依我看，最好的办法莫过于让女人——无论是寡妇还是少女——除了维持其生存的必需财产外，绝不能接受其他任何东西，只有在缺少男性继承人的情况下，她们才能接受全部财产或资金。挣钱的是男人而不

① 见勒鲁瓦《关于动物的理智性和完善性的哲学通信》中的《关于人类的若干通信》，第 298 页，巴黎，1802 年。——原注

是女人，因此，女人既没有理由无条件地占有全部财产，也不是保管财产的合适人选。财产，就其实际的意义而言，无非是存款、房屋、土地，一旦它们作为遗产而为女人所有，也绝不能允许她们自由处置这些遗产。在这种情况下，通常需要指定一个保护人；因此，只要可能，也绝不允许女人随意支配她们的孩子。女人的虚荣心——尽管可能证明并不比男人强——具有很大的危害性，因为这种虚荣心常常完全把她们带向物质享乐。我的意思是说，她们卖弄自己的美貌，夸示其华贵的服饰，炫耀财产的富有。这正是为什么她们只在社会中她们的那个小圈子活动的原因，也是她们热衷于奢侈而理智能力低下的原因。因此，我们发现有位古代作家把女人描绘为一般都具有奢侈的本性。[①]但是，男人的虚荣心所追求的常常是非物质方面的东西，例如：才智、学识、胆略等等。

亚里士多德在《政治学》一书中[②]阐明由于斯巴达人给他们的女人以财产继承权遗孀权和大笔的足以供其闲逸生活的费用而对她们做出了太大的让步，这一事实给斯巴达人带来了极大的不利；他还揭示了这种不利是如何导致斯巴达衰亡的。难道法国不也正是这样吗？从路易十三开始持续增长的女人的影响使宫廷和政府日趋腐败，并导致了 1789 年大革命，以及连续不断的动乱，因此，应当对女人影响政府进行谴责。无论如何，女人占据的错误地位也许正是通过夫人制度而突出地被证明为我们社会结构中的一个根本缺陷，这一缺陷——它产生于社会结构内部——必然将其恶劣的影响扩散到各个方面。

---

① 布龙克：《希腊诗学》，第五章，第 115 页。——原注

② 第二卷，第 9 章。——原注

女人从本性上来说意味着服从，对于这一点，我们可以把它看作这样一个事实，即每一位处于完全独立的非自然位置上的女人，都要直接依附于某个男人，使自己接受他的统治和支配。这是因为她需要一位丈夫和主人。倘若她还年轻，那么她就作为情人；倘若她已衰老，则作为教士。

八、论噪音

康德曾写了一篇《论活力》的论文。我则宁愿为这些活力写一首挽歌。那些以敲打、锤击、翻滚某物的形式出现的生命力的剩余，使我一生中的每时每刻都在为此而痛苦不堪。的确，有些人——甚至可以说许多人——会对此一笑了之，因为他们对噪音并不敏感；但是，他们也正是那些对争辩、思维、诗歌、艺术，简言之，对任何智力活动均不敏感的人。其原因就在于他们的大脑组织十分粗劣。另一方面，噪音对于知识分子却是一种折磨。在几乎所有伟大作家的传记或已记录下来的个人言论中，我都能找到他们对噪音的抱怨；例如，康德、歌德、李希滕贝格、让·保罗等；如果说还有某位作家尚未对此问题表达自己的看法，那也只是因为没有恰当的机会罢了。

这种对于噪音的嫌恶，我将作如下解释：倘若你将一块大钻石分割成小碎块，那么它将完全失去作为整体所具有的价值；一支军队若划分为许多士兵小队则将丧失其力量。所以，杰出的天才一旦受到干扰或阻碍，其注意力从正在进行的工作为转移或分散开来，那么他的智力也会降至普通人的水平上；因为大脑智力的发挥取决于其精力的集中——亦即把全部智能集中于某一个问题，这就如同凹透镜将全部光束聚集于一个点上。而噪音的干扰则破坏了这种集中。这正是为什么具有天才头脑的人总是极端厌恶以任何形式出现的纷扰——它们会打断或分散这些人的思绪——的原

因。在所有的各种纷扰中，他们最感厌恶的首当噪音。而普通人倒没有对此感到过多的厌烦。欧洲最敏感最理智的民族颁布了禁止打扰的规定，作为第十一条诫律。在各种形式的纷扰中，最为要不得的要数噪音。它不仅会打断、而且会搅乱思绪。当然，在无事可扰之处，噪音也会使人感到痛苦不堪。偶尔地，也会有某种轻微的噪音持续不断地干扰我，而我却过了很久才清楚地感受到。我的感觉是思绪越来越困难——仿佛两腿负重而试图行走那样困难。最后，我终于明白这是怎么回事了。

现在，我还是越过噪音概念来谈谈具体的噪音吧。所有的噪音中，最令人难以原谅的、最不光彩的是噼噼啪啪的鞭打声——尤其是在小镇狭窄的街道上鞭打造成的响亮的回音。我谴责它破坏了宁静的生活，打断了人们的沉思。在我看来，对这种鞭打声的容忍最清楚地反映了人类本性的愚昧无知和麻木不仁。凡是与我有同样看法的人，都不可避免地要对那种突发的、尖厉的鞭打声感到真实的痛苦，这种噪音麻痹头脑，搅乱思绪，扼杀思想。每一次，只要这种噪音一响——无论它多么轻微——必然妨碍上百个正专心从事其工作的人。这种噪音的影响对于思想家来说是悲惨的和灾难性的，因为打断他的思路给他造成的痛苦远甚于死于刽子手屠刀下的不幸。没有比那可诅咒的鞭打更强烈的刺激了，你会感到那鞭打的疼痛简直就在你的头脑中，它对大脑的影响如同触摸一颗含羞草那样敏感，并在持续时间的长短上也是相同的。

我实在不能明白，为什么最神圣的公共条例已经无所不包，而一个赶车——上面装着砂砾和粪肥——的伙计，竟有权扼杀成千上万人头脑中可能萌生的思想，这便是他驱马在小镇中穿行半小时所造成的后果。铁锤声、狗吠声和孩子的啼哭声都令人厌恶，但

唯有鞭打声才是扼杀天才思想的凶手，因为它破坏了人们享受沉思的愉快时刻。如果说，车夫除了鞭打便无其他办法驱赶马车，那么，他制造那令人厌恶的噪音尚可原谅；但事实并非如此，那可咒的鞭声不仅没有必要，而且毫无益处。鞭声的目的是要对马的智能产生一种作用；然而，鞭声的连续滥用已经使牲畜对它习以为常而感觉愚钝，所以产生不了什么作用。马也根本不会因此而跑得更快。人们常会看到这种情况，出租马车夫一面频频甩鞭，一边却缓缓而行以留意是否有乘客。倘若他只用鞭子轻轻地触及他的马，将会产生更好的效果。假定甩鞭对于保持马的速度是绝对必要的，那么，只需制造原有噪音的百分之一便足矣。因为，众所周知，就视觉和听觉而言，动物对那些即使极细微的迹象也很敏感，它们能够感觉到我们无法觉察的事物。在这一方面，最令人惊异的事例是由警犬和金丝鸟提供的。

因此，显而易见的是我们不得不对一种纯然放肆的行为——甚至可以说是体力劳动阶层向脑力劳动阶层的公然蔑视——进行处置。这样一种丑行在小镇上居然得到容忍，在某种意义上说，实在是一种野蛮的和不公正的行为。其实，这个问题可以通过治安告示而更加容易地得到解决，告示上写着：每根鞭稍都需打结。提醒那些乌合之众们注意上层阶层的人是从事脑力劳动的，这绝无害处；因为对于普通人来说，任何一种脑力劳动都是极大的痛苦。一个伙计骑着闲置的驿马或驾着空闲的四轮马车在一个人口稠密的小镇上穿过一条狭巷，每隔几码便用尽全力甩响一下鞭子，此时此刻该辞退他并用棍棒狠揍他五下。

世界上所有的慈善家和立法者一致主张并发布废除一切体罚的法令，但是他们绝不可能说服我！其实，还有比我上面提及的现

象更为不体面的事情。人们常常能够看到车夫在大街上闲荡，尽管他独自一人没有骑马，却仍然不停地甩鞭；可怜的人们竟然毫无道理地容忍了这种行为，并逐渐对此习以为常。无论在什么地方，都不能对一个人及其需求采取软弱的放任态度。那么，一个有头脑的人对此唯一可做的事难道就是熟视无睹，而不进行任何思考，不采取任何防范措施吗？马车夫、搬运工、邮差——他们都是人类中的驮兽，必须让他们受到公正合理、宽容慎重的对待；但也绝不能允许他们肆无忌惮地制造噪音，妨碍人类的高级思维活动。我很想知道究竟有多少伟大而杰出的思想断送在噼噼啪啪的鞭声中？倘若我大权在握，那么，我将立即让这些人永远在挥舞鞭子时想到被鞭打的情形。

但愿那些更明智更高尚的民族能在这个问题上开个好头！在这方面，德意志民族可算是一个好的典范，可以仿效。[①]同时，我还可以引用托马斯·胡德关于他们的一句话[②]：作为一个爱好音乐的民族，他们是我所见到的最嘈杂的民族。他们之所以如此应归于这一事实，即并非他们比其他人民更嗜好制造噪音——倘若问到他们，他们肯定矢口否认——而是因为他们感觉愚钝；因此，即使他们听到一种噪音，这种噪音对他们并没有多大影响。它既不妨碍他们阅读也不打扰他们思考，这仅仅因为他们并不在思考；他们只是以抽烟来代替思考。对于不必要的噪音——例如，砰地一声关上门，这是一种极不礼貌和无教养的行为——的普遍容忍，直接证明了大脑一般的习惯是迟钝的和缺乏思想的。在德国，似乎没

---

① 根据慕尼黑动物保护协会 1858 年 12 月发表的公告，凡不必要的鞭打和鞭打声在纽伦堡都是绝对禁止的。——原注

② 《在莱茵河上游》。——原注

有人对制造噪音——例如，无目的地连续击鼓——加以特别注意。

最后，关于涉及本章主题的文学作品，我只推荐一本书，这是一部相当出色的作品。我指的是由著名画家布朗兹洛以“第三韵律”写的书信体诗文。它详细地描绘了在一个意大利小镇上，人们是如何遭受各种噪音的折磨的。由于这部作品是以喜剧风格写成的，因而颇为有趣。这部作品可在《伯尼、爱尔梯诺等人的笑话集》，第二卷，第258页上找到，显然，它是于1771年在乌德勒支出版的。

九、寓言几则

在一片丰稔的谷地里，我来到一块被纷乱的脚步无情践踏的地方。只见茂密的庄稼挺拔整齐，一眼望不到边，丰满的谷穗沉甸甸地垂下了头，一些不知名的小花——红的、蓝的、紫的——星星点点缀落在谷地里。它们带着可爱的小叶片，自然地长在那里，看起来美极了！但是，我又想，它们毫无用处。它们并不结果实而只不过是莠草罢了，仅仅因为没有铲除它们，它们才得以幸存。而且，这些小花在野外谷地里也很难为人发现。它们象征着诗和艺术，在城市生活中，诗和艺术——它们是如此朴实有用，并且不无果实——的作用与谷地里的野花是相同的。

世界上有一些真正美丽的风景，但是，景中的人类形象却丑陋不堪，还是别看他们吧。

苍蝇应当被看作大胆无礼的标志，因为当所有其他动物都躲避人类，甚至在人类尚未接近它们时便逃走时，苍蝇却飞落在他的鼻尖上。

两个在欧洲旅行的中国人第一次进人剧场。其中一个专心琢磨戏剧的情节，并猜着了故事的来龙去脉。另一个则尽管语言不通却试图弄懂每一部分的含义。在这里，你可以明白天文学家和

哲学家的区别。

仅仅是理论上的却从不付诸实现的智慧就像一朵重瓣的玫瑰;虽然色泽娇艳、香气芳菲,终会凋零萎谢且没有留下种子。

玫瑰都有刺。是的,许多有刺的植物则不一定都是玫瑰。

一棵普普通通的苹果树,上面枝叶繁茂,花朵盛开,一棵挺拔的枞树立在它身后,高耸着它那黑色的锥形树冠。苹果树说,看看我这华美的锦簇花团,你拿什么来与我媲美,难道是那墨绿的针叶?枞树回答说,是的。但是,一旦冬天来临,你就会花枯叶落,而我却依然故我。

一次,当我正在一棵橡树下采集植物时,发现一片高矮差不多的植物丛里有几株异样的小苗,它们色泽微暗,枝叶茂密,茎干挺直。我一碰到它,它便语气坚定地对我说:让我留下吧,我不像这些植物——大自然只赋予它们以一年的生命,我不适合做你的标本。我是一棵小橡树。

人也同样如此,有的人其影响可持续数百年。当他还是孩子时,或是青年、成年时,甚至他的一生,都生活于他的同伴中,成为他们中的一员,似乎平凡而渺小。但是,任随他独自存在吧,他将是不朽的。那些懂得珍惜时间的人将与时间共存。

一个乘坐汽球飞向天空的人似乎并没有感到他正在向上升腾;他只看见地面在逐渐下沉。

只有洞察其真谛的人才能明白其奥秘。

对一个人身材的判断往往受判断者与被判断者之间距离的影响，但是，根据你所考虑的是他的身体状况还是精神状态，会有相反的结果。当从远处看，一个人似乎较矮小，另一个似乎较高大。

大自然以美的外表粉饰其每一件作品，就像梨或李的表皮上那层薄薄的芳香四溢的粉霜。画家和诗人竭力模仿这种粉饰技巧，并运用于自己的作品中，将它们提供给我们，使我们闲暇时欣赏。其实，在我们尚未认识生活本身之前，就已深深地迷醉于这种美之中；尔后，当我们终于亲眼目睹了大自然的作品时，那种粉饰便消失了。艺术家们穷尽了它，我们也早已领略过它。世界显现给我们的常常是粗陋、缺少魅力，实际上它甚至可以说是令人厌恶的。最好让我们自己去发现这种粉饰。这将意味着我们不应当突然而大量地享受它，我们应该有未完成的画，不完美的诗；但是，我们应该用亲切、愉快的目光——即使现在，自然之子有时仍以这种目光——看待一切事物，这些事物并没有借助艺术期待美的愉悦，或过早地获得生命的魅力。

美因茨大教堂被它周围的建筑物如此紧密地环绕，以致于简直没有一处可以观其全貌的位置。它是世界上一切伟大的事物或美的事物的象征。它应当只为自己而存在，然而却被误用于其他目的。人们从四面八方来到这里，想从教堂里寻求帮助和施舍；他们妨碍、破坏了教堂的作用。当然，这并没有什么令人惊讶的，因为，在一个充满欲求和匮乏的世界里，人们将扑向一切可用于满足欲求的东西，甚至那些仅在欲望和需求被暂时遗忘的瞬间片刻才

会产生的美和真——它们只为自己而存在——也不例外。

这对于那些社会事业机构——无论其大小、贫富、也不管它建立于哪个世纪，哪片国土上——作为特殊的举例说明和证实，社会事业机构有助于获取和发展人类的知识，并且，一般说来，可为那些使人类高尚化的理智成就提供帮助。无论这些社会机构可能设在何处，当人们为谋求私利以满足其卑鄙的兽性的欲望所诱惑时，很快就会以希望进一步得到某种特殊目的为借口，悄悄接近这些机构。因此，在知识的各个分支都会碰到许多骗子。这些骗子随环境的不同而变换身份；实际上，他们是这样一种人，即他们只是为了自己的缘故才顾及知识，他们只求得到可用于为自己个人目的——这些目的常常是自私的、鄙俗的——服务的肤浅的知识。

英雄都是参孙。强者总是被弱者和众人所谋算；倘若他最终失去其全部耐心，那么，他或者与他们同归于尽，或者像小人国里的格列弗那样被无以计数的小人击败。

一位母亲怀着教育、培养孩子心灵的希望，让他们阅读伊索寓言；但是，他们很快就把书送回来了，那个年龄最大的早慧的孩子说：这不是我们读的书；它太幼稚、太愚蠢了，你无法让我们相信狐狸与狼会说话，我们再也不读这种书了！

从这些有希望的年轻人身上，你可以看到未来开明的理性主义者。

在冬天一个寒冷的日子里，几只豪猪挤在一起互相取暖；但是，当它们身上的刺彼此戳痛对方时，它们又不得不散开。然而，

寒冷又把它们驱赶到一起,接着又发生了同样的事。最后,经过多次反复,它们终于明白:最好彼此保持一定距离。同样,社会需要把人类的豪猪驱赶到一起,但是,他们生性多刺、难以取得一致的特性使他们互相排斥。他们最终发现唯一可容忍的交往条件是适中的间距,包括彬彬有礼的规则和温和友善的态度;那些违犯这些规则的人将受到严厉的警告——用英语格言表示即:请勿接近。这样一来,取暖的共同需要将会得到非常适中的满足,而人们也不再会被刺痛了。一个体内蕴藏热量的人宁愿呆在远离他们的地方,这样,他既不会刺痛别人,也不会为别人所刺痛。

第 六 卷

论人的本性

范进　柯锦华 译

一、论人的本性

自然次序的真理可以具有许多外在的意义，但却没有丝毫内在的意义。内在的意义是理智的和道德的真理的特权，理智的和道德的真理仅仅相关意志在其最高阶段的客观化，而自然的真理只是涉及意志的最低阶段。

例如，时至今日，我们能够建立起来的所谓真理只不过是某种猜测，亦即——太阳在赤道上运行而放射出热电；热电产生出地球上的磁力；磁力又成为北极光的原因，等等。诸如此类的真理其外在的意义极大，而内在的意义可谓微乎其微。就另一方而而言，唯有伟大而真正的哲学体系，崇高而雄壮的悲剧结局，以及对人的行为的道德的或不道德的（或者说是善的或恶的）品性的最高表现形式的观察，它们才能为我们提供内在的意义。所有这一切都是以世上外在形式表现的实在，是实在客观化的最高阶段，它昭示出自己极为隐秘的内在本质。

说世界仅仅具有一种自然的意义，而不具有一种道德的意义，这是一切错误中最大的也是最有害的错误，亦可谓是一桩根本的大错，并且是精神和情性的真正堕落。毫无疑问，此种谬见从本质上表现为一种反基督的信仰。尽管一切宗教相互之间存在着对立的系统，并都在寻求以各自神秘的方式来证明自己，但是，这种基本的谬误从来就不曾完全铲除，却时时在重新抬头，直至激起广泛的义愤才会驱使它再次缩回它的脑袋。

然而，不论我们对生命和世界的意义的感受是如何的真切而确定，但要说明或解释它，并解决这种意义与表象世界的冲突，确乎又构成了一件异常艰难的任务。的确，正因为这一任务如此艰难，才有可能留待于我来昭示无处不在、无时不发挥作用的道德的真实而健全的基础，以及这一道德基础所能导致的一切结果。由于我拥有如此之多的道德的实际事例，所以我完全不必担忧自己的理论会被别人替代或推翻。

无论如何，我的伦理学体系之所以如此长久地遭到学术界的漠视，乃是因为康德的道德原理仍旧风行于各个大学。在康德道德原理的诸种形式中，在当前最为盛行的当数"人的尊严"这一条了。在我的《论道德的基础》[①]这部文集里，我已经揭露了这一学说的荒谬性。因此，这儿我仅仅想说，倘若提出这样的问题，所谓"人的尊严"的根据是什么，那么答案很快就会给出，它根据于人的道德。换句话说，人的道德的根据在于人的尊严，而人的尊严的根据又在于人的道德。

姑且不言这是一种循环论证，在我看来，尊严的观念只能以一种讽刺的意味应用于这样一种存在，即它的意志是如此地罪孽深重，它的理智是如此地浅薄有限，它的肉体是如此地虚弱易死，这种存在就是人。人有什么值得骄傲的呢？他的孕育就是一种原罪，他的出生就是一种刑罚，他的生命就是一种苦役，他的死亡就是一种必然！因此，与上面提及的康德道德原理中人的尊严的信条相反，我更倾向于主张下列的法则：当你与某个人交往时，不论这个人是谁，都不要试图根据他的价值和尊严而给予他以一种客

① 第8节。——原注

观的评价。不要考虑他邪恶的意志，也不要考虑他偏狭的理智和刚愎无常的观念，因为前者易于引导你去仇视他，而后者易于促使你去漠视他。所以，你应当去关注他的遭遇、他的需要、他的焦虑和他的苦痛。这样，你才会时刻感受到你与他的同根同源，你的恻隐之心也会油然而生。由于抛却了对他的仇恨和蔑视，你将会体验到一种悲天悯人的同情之心，这种情感会使你达到福音书所要求的那种宁静安祥的心境。执着于仇恨和蔑视的迷途，是注定找不到人的所谓"尊严"的；而是相反，你应当把他作为一个怜悯的对象。

关于道德和形而上学的主题方面，佛教徒怀有一种更为深邃的见解，由这种见解出发，他们的思想肇始于人性原恶，而非起源于人性原善，因为德性只是作为邪恶的对立面或否定物而表现出来的。根据施米特在《东方蒙古人史》中的观点，佛教理论中包括四种原罪：欲望，懒惰，忿懑，贪婪。但是，我们或许可以用傲慢来代替懒惰。因为《教学书简》[1]也坚持这一说法，并增添了妒忌或仇视作为第五种原罪。我确信要用我所提出的与苏菲斯教派[2]的教义相一致的事实，来修正杰出的施米特的上述说法，因为苏菲斯教派无疑受到了婆罗门教和佛教的影响。苏菲斯教派也认为存在四种原罪，并以一种相当显著的关联来排列它们：欲望总是与贪婪一同出现，忿懑总是与傲慢并驾齐来。与它们相互对立的四种原初美德是：贞洁，慷慨，文雅，谦恭。

这些深邃的道德观念是为东方民族的智慧所蕴含的，当我们

---

① 编于1819年，第六卷，第372页。——原注

② 苏菲斯教派，为伊斯兰教中一种泛神论和神秘主义的宗教派别。——译注

把这些观念与柏拉图所言的著名的原初美德(柏拉图曾一再重述它们:公正,勇敢,中庸和智慧)相比较时,显而易见,柏拉图的思想并非建立在任何清晰的、先导性的观念之上,而是以浅薄的、偏颇的和明显错误的观念为根据的。美德必须是意志的特性,而智慧主要是理智的一种属性。Σωφροσύνη被西塞罗译为temperantia(中庸),实际上它是一个非常不确定和含义模糊的词,因而它允许有各式各样的使用:它可以意指谨慎,也可以意指节制,还可以意指保持冷静。至于胆量,根本就不是一种美德,尽管有时候它可能成为美德的仆人或工具,但是它总是准备成为最为歹毒的恶棍的帮凶。真正说来,胆量只是气质的一种特性。甚至高林克斯也在《伦理学》序言中谴责了柏拉图的美德,并这样排列了它们:勤勉,服从,公正和谦恭。他认为这些东西显然都是恶的。中国人区分了五种原初的美德:仁、义、礼、智、信。基督教的美德是神学意义上的,而非原初意义上的,它们是:信仰,爱和希望。

每个人对他人的基本倾向,在品性上被设定为要么是妒忌要么是同情,正是由此出发导致了最初的人类道德的善与恶的分道扬镳。这两种截然相反的对立性质存在于每个人身上,因为它们源于某种不可避免的对照,即每个人都会从他自己的处境与其他人的处境中各汲取一部分。因而,此种对照的结果将会影响个人的品性,并使得这些道德性质的此一部分或彼一部分成为他的一切行为的根源和原则。妒忌在你与我之间构筑了一道愈加厚实和牢固的高墙。而同情却使得这道高墙变得脆弱而透明,甚至有时候它还会彻底摧毁这道高墙,那时,自我与非我之间的差别亦将消失殆尽。

前面已经提及,勇敢是一种美德,而勇敢是建立在胆量基础之

上的，因为勇敢仅仅是体现在战斗中的胆量，故而值得对其做进一步的考察。古人们认为，胆量是美德之一，而胆怯则是一种罪恶。然而在基督教体系中却没有与之相对应的思想观念，相反，它只是颂扬仁爱和忍耐，禁止仇恨和对抗。其结果就导致了现代人不再把胆量看作一种美德。然而，胆怯依旧被认为是与任何高贵品性极为不匹配的，尤其是基于对个人利益的过度考虑而产生的胆怯，更为人所不齿。

不管怎样说，胆量也可以解释为在某个时刻遭遇威胁或灾祸的一种迅疾反应，以便避免在将来遭受到更大的灾难，而胆怯恰恰相反。胆量的此种迅疾反应的性质与忍耐一样，因为忍耐包含在某种清醒的意识中——即未来的灾祸远比当前的灾祸更为险恶，倘若为逃避或对抗这些灾祸而采取任何粗野而冒失的举动，只会给我们带来另外一些更多的灾难。因而，胆量也是一种忍耐，正是由于忍耐才使得我们在实践中保持容忍和自我控制，而正是通过忍耐这一中介，胆量才最终成为美德。

但是，胆量或许可以从一种更高的观点来予以考虑。无论如何，对死亡的恐惧可能是自然哲学的一种缺憾（因为在自然哲学中，所谓自然的，只是依赖于单纯情感的东西），自然哲学给人以这样一种确信，即人的外在存在与人的内在存在均是等量齐观的，因而他的个人的死亡对他而言没有多大伤害。正是由于这种极端的陋见给人以一种英雄般的胆量。这儿，读者可能会回想起我在《伦理学》中所说的话，胆量与公正及仁慈这些美德一样，都产生于同一源泉。我认为，正是这种思想才使得我可以在更高的视角来看问题；倘若离开这一视角，我就不能很好地解释，为什么胆怯是可卑的，而个人的胆量却是一种高贵的和崇高的东西。因为，任何较

低的视点都不能使我明白，为什么一个有限的个体（他的存在对于他自身来说就意味着一切，也就是说，他自己甚至还构成了世界上一切其他存在的最基本条件）不应当把他个人的自我保存置于一切其他目标之上。因而，认为胆量仅仅是为利欲所驱，只赋予它以一种经验的品格而非先验的品格，这种解释是极不充分的。或许是出于同样的理由，考尔德伦曾经以一种怀疑论的但却值得重视的观点谈及胆量，而实际上是否定了它的真实性。他通过一位聪明伶俐的老臣之口道出了他对胆量的否定，这位老臣对他的年轻的君主一边察言观色一边大胆进言："尽管在一切类似情况下，自然的恐惧都在起作用，但是只要不让它流露出来，就是一个勇敢的人；由此也就构成了胆量。"

考虑到我所提及的古代人与现代人在评价胆量作为一种美德时所产生的差异，必须要牢牢记住，古代人所理解的美德可以意指就其自身就值得赞扬的任何一种优点或性质，它们可以是道德的，也可以是理智的，甚至还可以是纯物理的。但是，当基督教证明了生活的基本趋向是向善的时候，道德的优先性自此就紧紧地依附于美德的观念，并为它所独享了。与此同时，早期的习惯用法仍然留存于年老的拉丁文学者之中，甚而也留存于意大利作家之中，例如，美德这个词所包含的众所周知的蕴涵即是一个明证。学者们尤其注意到了，古代人对美德观念的这种较为宽泛的使用，而在其他情况下，此种宽泛的使用或许易于成为某种晦暗和困惑的根由。这儿，我可以推荐由斯托伯乌斯为我们所保留的解决这一问题的两条途径。一条显然是毕达哥拉斯学派的哲学家麦多波提供的，他宣称肉体的任何部位只要是健康的，即是一种美德。另一条是宣称，鞋匠的美德即在于制作出精良的鞋子。这两条途径可能有

助于阐明，为什么在古代伦理学体系中所涉及到的美德与罪恶，并不关系到我们的内在方面。

如同胆量在美德中的地位是一个值得怀疑的观念，贪婪在罪恶中的地位同样也值得深究。无论如何，一定不能把它与贪心混淆起来，贪婪的最为直接的意指是拉丁词 avaritia。让我们接下来描述和考察一下相关贪婪的赞成与反对的论证吧，并把最终的判断留待于每个人自己来做出。

一方面的论证是，贪婪不是一种罪恶，只有它的对立面，奢侈，才是一种罪恶。奢侈来源于当下瞬间的一种肉欲的要求，与奢侈相比，仅仅存在于思想之中的未来，则根本不值得予以考虑。此种观念依赖于这样一种幻想，即感官的享乐具有一种积极的或真实的价值。因而，未来的需求和悲哀只是某种代价，奢侈浪费的家伙通过牺牲它们来换取一些空洞的、稍纵即逝的和虚无缥缈的感官享受。要不就为了弥补自己的空虚，而把他的愚蠢的自负建立在那些依附于他的食客们的卑躬屈膝的狼狈窘态之上（而实际上这些寄生虫背地里却在嘲笑他），或是沾沾自喜地冷视着那些凡夫俗子以及妒忌他的奢华生活的平民百姓。由此可见，我们应该远离这种挥霍无度的家伙，就如同他身上携带瘟疫一样，并且一旦发现他的此种劣迹就应该立刻与他一刀两断，以便今后当他的挥金如土的奢侈生活的恶果发生时，我们既不必去帮助承担这些恶果，并且在另一方面也不必扮演"雅典的泰门"的朋友的角色了。

与此同时，我们也不要期望，愚蠢地挥霍他自己的财物的家伙会为其他人遗留下什么完整的财产；倘若偶尔地承袭到他的遗产的话，那么，塞勒斯特[①]甚至还能把"自己的浪费与他人的贪婪"极

---

① 塞勒斯特，公元前 86—34 年，罗马历史学家。——译注

为恰当地揉合在一起。因而，正是奢侈浪费，不仅导致了贫困，还导致了犯罪，至于有产阶级之中的犯罪几乎总是豪奢靡费的结果。由此，也就有了《古兰经》的箴言，它告诫道：所有奢侈浪费的人都是"魔鬼撒旦的弟兄"。

但是，恰恰是由于奢侈，导致了贪婪紧随其后的产生，然而何时奢侈才会不受欢迎呢？即只有当产生好的结果时它才会是一种向善的恶。贪婪即是按照这一原则而产生的，也就是说，所有的快乐就其实际的作用而言都是消极的，并且，包含一系列快乐的幸福就像一个"怪物"[①]；而在相反的方面，唯有痛苦，才是积极而异常真实的。因而，贪婪的人总是先行于前者，以便为了他可以更好地从后者中获取裨益，这样，忍耐与克制也就成了他的标准。由于他领悟得更为深远，那么，不论灾祸的可能是如何地无穷无尽，也不论危险的路途是如何地举不胜举，倘若可能，只要他使出浑身解数来避免它们，就可以把自身置于一座坚固城池的庇护之中。那么，有谁能够预言在什么地方才能提防那些被过度夸大的灾祸的发生呢？只要他能够知晓命运的灾难于何地发生，他也就走到极限了。倘若对灾祸的预防也被过度地夸大，那么这就是一个错误，即在大多数情况下，受到伤害的总是采取这些防备措施的这一部分人，而非其他人。因为，如果他不需要为他自己而积攒下来的财富，那么总有一天，这些财富会造福那些大自然很少给予关照的人们。他使钱币从流通领域退了出来，这不是什么坏事，因为钱财并不是某种消费品，它仅仅代表一个人实际上所占有的财富，自身并无价值。钱币只是一种计量物，它们的价值也就是它们所代表的，并且

① 原文为 chimæra，希腊神话中的吐火女神。——译注

它们所代表的价值是不能从流通中撤回的。进一步讲，由于把钱币积蓄下来，流通中剩余钱币的价值恰好作为同样的总量而得以升值。即使在这种情况下，诚如人们所言，许多吝啬鬼最终只是为金钱本身而爱金钱，同样确定的是，许多奢侈无度者在另一极端也只是毫无任何理由地挥霍浪费。与吝啬鬼交朋友不仅无害，而且还是有益的，因为这样做会带来巨大的好处。这就在于，那些与吝啬鬼最亲近的人，终究会在吝啬鬼死后而获得他生前克勤克俭积攒下来的财富。并且，纵使在吝啬鬼活着的时候，在急需时也可以指望从他那儿获得资助。无论如何讲，人们总是可能希冀从吝啬鬼那儿而非挥霍者那儿得到更多的东西，因为后者已经一无所有、自身难保，且债台高筑。有一句西班牙格言说得好：一个铁石心肠的家伙总会比一个囊中羞涩的可怜虫给予你更多。概而言之，贪婪不是一种罪恶。

但在另一方面，或许可以说，贪婪是万恶之源。当肉体的快乐诱使一个人偏离正道，这主要是由于他的感官本性（这是他的动物本能部分）发生了困惑。此时，他身不由己，魂不守舍，为当下瞬间的肉体感受所压倒，他的行为完全没有思考可能发生的后果。并且，随着年岁的增长或身体的衰弱，他仍然不能放弃恣情纵欲的恶习，那么最终只会导致他自暴自弃，他的肉体快乐的精力也将随之衰竭。倘若他转向贪婪，那么其精神的快乐远比其感官的快乐存活得更为长久。金钱，代表着这个世界中一切美好的事物，它是这些美好事物的化身，现在却化作一具干尸，随着肉欲之火的灰飞烟灭，而在不断生长、膨胀，并成为利己主义的象征。现在，在对金钱的热爱中，他们重新变得生机勃勃，精神焕发。短促无常的感官享乐已经变成一种深思熟虑的、精于算计的对金钱的渴望，这种渴望

所指向的目标，就其本性而言只是象征性的，并且似乎是坚不可摧的。

对尘世的感官享乐的热望是难以遏制的，就其原本意义而言，此种热望的生命力极为顽强、亢奋。作为一种罪恶，它完全不可救药，它是感官肉欲的精炼和提升，也是一切肉欲所集中体现的抽象形式，这种抽象形式代表着特殊个体所追寻的一般观念。因而，正如贪婪是老年人的罪恶，而挥霍浪费则是年轻人的罪恶。

无疑，这场赞成与反对的论战，很可能会驱使我们接纳亚里士多德关于合法背景的道德性的说法。下述的思考也将支持这一结论。

就起源或性质上说，人的每一种美德总是与某种缺点相关联，同样真实的是，人的每一种缺点也总是与某种美德相联系。因而，正如时常发生的那样，倘若我们对某人犯了错误，那是由于在我们与他结识的一开始，就把他的缺点与某些美德混淆起来，而实际上这二者是相互为伍的。对我们来说，小心谨慎的人似乎是一个懦夫，精打细算的人是一个小气鬼，挥霍无度的家伙好像是慷慨大方的，粗鲁蛮横的家伙是正直诚实的，有勇无谋的白痴看上去好像他正在充满自信地投人工作，诸如此类的情况比比皆是。

生活在群体中的每一个人，都会一次又一次地感觉到正在接近这一蛊惑人心的假设，即道德的卑劣与理智的无能总是紧密联系在一起的，二者仿佛直接发生于同一渊源。而实际上并非如此，对此我已经详加阐述。[①]之所以发生这种情形，完全是归因于它们

① 见我的主要著作，第二卷，第19章。——原注

二者是如此经常地被共同发现的事实。这种情形通过它们接二连三的频繁发生而得以解释，以至于很容易把它们二者当成生在一家的俩兄弟。同时，不容否定的是，道德的卑劣与理智的无能常常互为朋党、狼狈为奸。这样，就产生一个极不具有启发性的景观，即正是由于许多人身上所表现出来的这种结合，使得整个世界也变得面目全非。一个无知的人极为可能表现出他的背信弃义、邪恶堕落和阴险狡诈；相反，一个聪明的人却懂得如何去精心掩藏这些品性。并且，在另一方面，一个心肠恶毒的人又在时常地使人远离真理，而人的理智是完全有能力掌握真理的！

然而，没有任何人可以自我夸耀。每一个人，即使他是一位最伟大的天才，在知识的领域里也存在着非常确定的限制，这一点从根本上证明了他与卑劣愚拙的凡夫俗子有着共同的根性，所以在他的罪孽本性中也有着常人的东西。纵使是最完善、最高贵的品格，有时候也会因为存在某些分裂的邪恶因素，而使我们惊诧不已。这似乎也证明了它与整个人类种族的亲缘关系，在这里面我们发现了一定程度的邪恶或残忍。正是借助于他本性中的恶，这种恶的原则，导致了他成为一个人的必然性。出于同样的原因，在总体上，世界只是一面明镜，它向我们昭示出，它原本是怎样的。

尽管人与人之间的差别多得难以胜数，但是在清楚看到一个人实际上是怎样的时，一定会令许多人毛骨悚然、惊恐不已。啊，一些道德的恶魔，不仅为他们的亲信构筑起一座座护耻遮羞的高墙深垒，而且还高高举起一道道帷幕来掩藏他们的虚假、欺诈、伪善、僭妄、愚蠢和诡计，简直是恶欲横流、世风日下！世上的真诚真是微乎其微，甚至到处都可以目睹到，在一切道德的虚假掩饰的背

面，即在私下里最为隐秘的幽暗处，往往是邪恶大行其道，耀武扬威！正是由于这个缘故，如此之多的好人往往只有四只脚的朋友，因为你可以料想到，倘若没有狗类——唯有它们那最为诚实的面孔才会使你不生任何猜疑之心，你又如何能从人类那难以禁绝的虚伪、谎言和邪恶中得到丝毫的信赖呢？

我们所谓的文明世界又何尝不是一个大的假面舞会呢？你在哪里都会遇见骑士、神父、士兵、律师、牧师、博学之人或哲学家们，可是我根本就不知道他们是些什么东西！他们从来就不是他们所自称的，作为一种角色，他们仅仅是面具，在面具的背后，你只会发现一副唯利是图的商人嘴脸。我认为，一个人选择戴上法律的面具，用它来假扮成一个律师，其真正的目的只是为了向另一个人狠狠地敲上一记竹杠；为了同样的目的，第二个人选择了爱国主义的面具，打着公众福利的幌子而到处招摇撞骗，而第三个人则戴上了虔诚的宗教学说信仰者的假面具。为了各种各样的目的，还有一些人经常戴上睿智、甚至博爱的假面具，除此面外，我就不知道还有什么其他面具更能吸引这些人了。这就如同女人总有一样小小的嗜好，作为一种通例，人们也总是精心把自己装扮成高尚、朴实、爱家和谦恭的样子。这样一来，只剩下一些司空见惯的面孔，他们毫无个性，就像一堆一推俱倒的多米诺骨牌一样。这类人处处可见，所谓的正直，礼貌，富有同情心，亲密无间的友谊，只不过是他们赖以遮羞的假面具。正如我言，所有这些假面具纯粹是作为一种通例，以便掩饰其工业、商业或投机业的真实目的。在这个方面，唯独只有单纯的商人才构成一个最为诚实的阶层，他们是什么人，就老老实实承认自己是什么人。由于他们工作之时根本就不需要戴任何假面具，结果，人们就称他们是卑贱的阶层。

非常必要的是，一个人应当尽早地被告知生活的真谛，即人生只是一场化装舞会，通过它，人才能发现自我。否则的话，生活中发生的许多事情，你既不能理解它们，但又不得不容忍它们，甚至你会对它们完全迷惑不解。诚如朱文诺尔所言，巨人泰坦的心脏只不过是用稍好一点的黏土做成的。[①]这就如同从卑鄙无耻中可以获取教益一样。而漠视了这一真谛，纵使最罕见、最伟大的天才，也要被那些鸡鸣狗盗的同行们玩弄于股掌之上。仇视真理和伟大的力量，学者们对自己专业领域的一无所知，如此等等，这就导致了如下的事实，真品往往遭到冷遇，华而不实、徒有其表的假货则总是大受欢迎。因而，应当及早地让那些年幼无知的青年人懂得，在这场人生的化装舞会上，红艳艳的苹果是蜡制的，水灵灵的鲜花是丝织的，活蹦乱跳的鱼是纸糊的，所有的东西——对，所有的东西——只是可怜的玩偶和无聊的琐事。剩下来只有两个人，看上去好像是在真诚地献身于事业，一个人正在兜售假货，另一个人正在支付给他假币。

不止于此，我们还要做更为认真的反省，还要记录下更为丑陋的蠢事。从本质上讲，人是一个野兽，一个残忍恐怖的畜牲。我们知道，唯有驯化他和制服他的工作，我们才称之为文明。正因如此，我们才时时担心，恐怕有一天他会野性大发。无论何时，也无论何地，法律和秩序的锁链一旦脱落，社会一旦进人无政府状态，人将会展示自己究竟是什么东西。然而，我们没有必要为了从这一问题获得某些启示而真的等到无政府状态这一天的来临。成百

① 朱文诺尔(公元60？—140？年，罗马讽刺诗人，——译注)，Sat. 14，34. ——原注

上千的记载，无论是历史上的还是现实中的，已经举出确凿的明证，就其残忍狂暴的本性而言，人一点也不逊色于老虎和鬣狗。一个具有说服力的例证是由1841年的一部出版物所提供的，这部出版物的书名是《北美奴隶制和国内奴隶贸易：试论从英国反奴隶制社会到美国反奴隶制社会的过渡问题》。这部著作是对人类种族最强有力的控诉之一，人们无不是带着某种恐惧的情感，或饱含着热泪读完这部书的。因为，不论读者如何已经听到过、想像过或梦见过奴隶状态下的悲惨情境以及人类本质上的野蛮残酷，这些与读者从书中读到的东西相比，已经显得微不足道了。这部著作淋漓尽致地描述了那些人类所犯下的种种罪恶行径，揭露了那些偏执顽固、常去教堂、严守安息日的流氓恶棍（尤其是他们之中的英国圣公会教士）是如何残忍地虐待他们清白无辜的黑人兄弟的，而这些黑人兄弟完全是被他们通过非法的暴力手段置于其残暴的毒爪之下的。

还有其他一些例证也证实这一点。如楚迪在《秘鲁游记》中细致描绘了秘鲁士兵是如何遭受他们的长官虐待的。麦克劳德在《东非游记》中详尽披露了莫桑比克的葡萄牙人是如何惨无人道、穷凶极恶地野蛮对待其奴隶的。这儿，我们无需再从我们这个星球的另一面，即美洲新大陆寻找进一步的例子了。在1848年一个很短的期间内，在英国的现实生活中，显然不止一次而是上百次地发生种种骇人听闻的事件，要么是丈夫毒杀妻子，要么是妻子毒杀丈夫，要么是夫妇合谋，或是用毒药暗害他们的孩子，或是采用饥饿和疾病的方式将他们的孩子慢慢折磨至死，这样做的目的无外乎是赚取钱财来埋葬孩子，而在此之前他们已在殡葬协会为孩子投了死亡保险。为了这一目的，一个孩子时常被加人多种保险，有

时甚至一次向多达20家保险机构投保。[1]

凡此种种劣迹和恶行，无疑写下了人性罪恶史上最黑暗的篇章。然而，当人们都以为这只不过是人的内在的天赋秉性时，人的这种劣根性也就成了泛神论者崇尚的神圣美德，仿佛一切人和一切事物都应由此源源不断产生出来。在每一个人身上，首要的也是最重要的，都蕴藏着一个利己主义的庞然怪兽，它总是跨越是非善恶的疆界，带着巨大的任性，肆意地横行霸道，为非作歹。这种利己主义表现在日常生活中其规模尚且有限，但如果贯穿在人类历史的每一页上其影响就相当可怕了。倘若我们不能意识到。欧洲需要一种与利己主义相杭衡的力量，以便用紧迫的方式来挽救它的话，那么这只能表明，人就如同一只被捕食的动物，一旦看到一个猎人接近自己，尽管这个猎人十分虚弱，也立马就会吓得颓然倒地。日常生活中的种种事情不正说明同样的道理吗？

就我们本性中漫无节制的利己主义而言，在每个人的胸膛里或多或少地总是积淀着一些仇视、愤恨、忌妒、怨仇、恶意的因素，它们累积起来如同毒蛇牙齿中的毒液，时刻等待喷射自身的机会，一旦机会来临就会像脱去缧绁的恶魔一样闹得昏天黑地、电闪雷鸣。如果一个人缺乏较大的机会将这些东西渲泄出来，那么他就会借助于自己的想像，最终将这些极为微小的毒瘤，幻想膨胀为硕大无朋的怪物。因为，不论机会是多么地微小，它足以唤醒他心中的愤懑。[2]由此，他将会尽其所能、为所欲为地将这种愤懑渲泄出来。正如我们在日常生活中见到的那样，即众所周知，这样一种爆

① 参见《泰晤士报》1848年9月20日、22日、23日和1853年12月12日的报道。——原注

② 朱文诺尔，Sat.13，183.——原注

发往往是在“以某事为楔机而渲泄自己胸中的怨恨”的名义下进行的。在日常生活中还可以观察到另外一种情形，即假如这种渲泄丝毫没有遇到阻滞，那么渲泄的主体在今后的日子里感觉就好多了。甚至亚里士多德也曾说过这样的至言，愤懑并非不带有某种快感。[①]亚里士多德还引证了荷马的一段话，即荷马宣称，愤懑比蜜还甜。由此看来，不仅是愤懑，仇恨也是如此，因为仇恨支撑着愤懑，这就如同一个患有严重疾病的慢性病人，纵情沉溺于一种巨大的欢悦之中：

现在，仇恨更是一种绵绵无绝的愉悦之情，

人们往往钟情于匆忙，而憎恶悠闲。[②]

戈比涅在其作品《论人类》中把人称作“格外凶恶的动物”。人们对此深感不安，因为他们觉得击中了自己的要害。但是，戈比涅无疑是正确的，人的确只是一种动物，它只会给他人带来痛苦，并仅仅是为制造痛苦而制造痛苦，根本没有其他的目的。而其他动物则不是这样，除非是为了填饱自己的肚子或处于争斗厮杀之中，否则不这样做。或许人们会反驳说，老虎杀死的动物多于它吃下的，但它勒死它的捕获物只是为了满足口腹之欲，倘若它吃不下它的捕获物，那么唯一的解释就只能是，诚如一句法国成语所说，“眼大肚皮小”。没有一种动物为了取乐的单纯目的而折磨另一种动物，但人却是如此，正是这一点构成了人的品性中极为残忍的特色，而人的品性的此种恶劣程度远胜于纯然的野兽。我已经在诸多方面谈及到这一点，而这一点即使在很小的事情上也能体现出来，每一位

---

① 《修辞学》(Rhet.)，i.，11；ii.，2.——原注

② 拜伦，《唐璜》，c. xiii. 6.——原注

读者都能通过日常生活看到人的这种本性。例如，两只小狗在一块玩耍——多么亲切而迷人的景象啊！——一位三四岁的小孩也加人其中，不可避免总要出现这样的情景，小孩开始用鞭子或棍棒抽打小狗，由此可见，如此小小年纪，也成了“格外凶恶的动物”。喜爱欺诈和玩弄诡计可以说在生活中屡见不鲜，它们均可以追溯到一个共同根源。例如，倘若一个人被别人打断谈话或为其他小小的不便而表现出恼羞成怒样子，这时就不乏有人会出于同样的理由而出来骂道：“格外凶恶的动物”。正是这一缘故，才导致人们在碰到小小的不快时，应仔细留意不要表现出丝毫的恼怒。而在另一方面，人们在处理任何日常琐事时，也需小心谨慎不要显露出愉快的样子；因为，一旦他们这样做的话，其他的人就会像监狱看守来对待他们——作为监狱看守，当他发觉自己的囚犯已经完成劳动任务，而在一旁玩耍一只蜘蛛，并看着他自得其乐时，就会立刻上前咆哮着：“格外凶恶的动物！”并把蜘蛛踩碎在脚下。由此也就说明了，为什么所有动物总是本能地害怕人的眼光，甚至害怕人的足迹，因为人毕竟是“格外凶恶的动物”。并非这些可怜的动物从本能上就是如此胆怯，而是因为人实在可怕，他追杀那些于他无用亦无害的动物，仅仅是把捕猎当作游戏。

正是这一事实，说明每个人的心中都隐藏着一头野兽，这头野兽时时伺机去狂吠乱咬，本能上他有着折磨虐杀其他动物的冲动，如果其他动物挡他的道，他就会冲上去杀死它们。也正是这一原因构成了一切争斗和战争的内在渊薮。要想驯服这头野兽，或在一定程度上把它拴在心中，也只有知识，即这头野兽的看护者，才能胜任这一工作。倘若高兴，人们可以称它为**人性的根本恶**，这一名词至少有助于作出一种解释。然而，我却把它称为**生存意志**，正

是由于生存的永无止境的煎熬，使得它愈来愈倍感痛苦，于是，它为减缓自己的痛苦就寻求给其他人制造痛苦。正是通过这种途径，人逐步培育出自己内心中真正的残忍和恶毒。按照康德的观点，我们还可以进一步观察到，事物唯有通过扩张与收缩两种力量的对抗才能存在，所以，人类社会唯有借助于仇恨（或愤懑）与恐惧的对抗性才能生存下去。在我们每个人的生活中都有这样一个时刻，即深植于我们心灵中的凶残本性几乎会使我们成为杀人凶手，只是由于我们心灵中伴随掺杂着某种程度的恐惧心理，而将人的凶残本性限制在一定范围内罢了。也正是由于这种恐惧心理，才使得一个人在成为其他人戏弄逗乐的笑料时，倘若他尚未达到义愤填膺、怒火中烧的程度，那么就只能忍气吞声、冷眼静观。

幸灾乐祸是一种对他人的不幸感到高兴的可恶情绪，它是人性中最坏的特性。作为一种情感，幸灾乐祸与残忍同根同源，但又有所不同，实际上它们的差别仅仅在于前者是理论的，而后者是实践的。概而言之，我们可以说幸灾乐祸已经取代了我们本应该具有的怜悯——怜悯与幸灾乐祸是对立的，唯有怜悯才是一切公正和仁爱的真正源泉。

忌妒与怜悯也是对立的，但这种对立却是另一种意义上的。也就是说，忌妒根源于一种直接与怜悯不相容的原因，它亦产生出一种幸灾乐祸的情感。可见，一方面，怜悯与忌妒相对立，另一方面，怜悯又与幸灾乐祸相对立，根本上讲，它们之间的对立完全依赖于诱发这种对立的机缘。至于忌妒，它仅仅是刺激它产生的某种原因的直接结果，对此，我们完全能够体会到。正因如此，尽管忌妒是一种应受谴责的情感，但它仍然可以获得某些谅解，并且，总体而言，它是极为一般的一种人的常情常性。相反，幸灾乐祸却

是极为凶残的，它所发出的奚落和嘲弄听起来就像来自地狱的笑声，让人毛骨悚然、不寒而栗。

如我所言，幸灾乐祸发生之处，正是怜悯之心应当发生之时。与此相反，忌妒之情发生之时，促使怜悯产生的诱因却毫无容身之处，倒不如说是另一种诱因导致了怜悯的对立物即忌妒的发生。正是作为怜悯的对立物，忌妒本源于人之心灵，至此而言，它仍可以被看作一种人之常情。并且，我担心没有一个人能够完全逃脱出它的法网。由此，看见他人因享有某物而心满意足，想到自己因缺乏此物而倍加苦涩，这是很自然的，也是不可避免的。然而，这些并不应当唤起他对那个比自己更为幸福的人的仇恨。但无论怎样说，正是这种仇恨构成了真正的忌妒。照理而论，一个人本不应该忌妒成性。作为一个问题来探讨，财富的赠予，幸运之神的惠顾，或他人的恩宠有加，都不值得忌妒，真正值得忌妒的是人的自然的天赋。因为人的一切内在的自然禀赋完全依赖于一种形而上学的基础，其存在的合法性来源于一种更高类别的证明，也就是说，它们完全是由上帝所恩赐的。然而，不幸的是，在个人利益占优势的情况下，忌妒之心是最最不可调和的。纵使聪慧的智者或绝顶的天才，倘不能求得世人忌妒之心的宽宥，就根本无法在世界上生存下去，因为没有一个地方使其能够自豪而无畏地君临天下，傲视万物。

换句话说，倘因财富、等级或权势而生忌妒之心，那么利己主义时常会把这种情感压服下去。因为可以想像到，诸如机运、援助、欢乐、支持、庇护、提升之类的好处，也许可以期望从忌妒的对象那儿获得。或者至少一个人可以通过与忌妒对象的交往，从忌妒对象优越地位的回光返照中猎取自己的荣耀。并且，不无希望

的是，或许有一天自己也会得到上述一切利益。另一方面，倘因自然的禀赋和个人的优势（正如女人不可或缺美貌，男人不可或缺理智）而生忌妒之心，那么彼此之间的妒火中烧就毫无熄灭的可能了。一切宽慰之情均荡然无存，唯剩下独自品尝那些苦涩辛辣的忌妒之酒，以及射向那个占有上述优势的可恶家伙的仇恨的目光。因而，最终存留下来的只有一种热望，这就是向那个家伙复仇。

但是，恰恰在这儿，忌妒成性的人发现自己处于非常不利的位置。因为人们一旦发觉忌妒中伤之火源于他这里，那么他的一切出击都将变得苍白无力。由此，他必须像隐匿罪孽那样，要十分谨慎地将他的忌妒之情遮掩起来。于是，他变成了一个精力充沛、不知疲倦的发明家，为了掩藏和遮盖自己的复仇计划，而不断地创造着诡计、谋略和圈套，以便出奇不意地伤害他所忌妒的对象。例如，他必须装出一副漠不关心的样子而置他人的优势于不顾，而实际上这些优势时时都在暗暗撕扯着他的心。他只有假装既一无所知，又不曾目睹过或听说过这些优势的样子，如此，他才能使自己成为造假艺术的大师。他会以百倍的狡诈来彻底地佯装不知那个人的存在——而实际上那个人的光辉品质正在无情吞噬着他的心，言谈举止之间把自己假扮成一个无足轻重的小人物。他要让人们不去注意他，必要时还要让人们完全忘却他的存在。然而同时，他首先也要殚精竭虑，要尽阴谋诡计，利用一切机会来攫取这些优势，并将这些优势昭之于众，公之于世。然后，他将走出阴暗的角落，为攻讦他人的光辉品质而竭尽非难、嘲笑、讥讽、中伤之能事，仿佛一个从洞穴中向外喷吐毒液的癞蛤蟆一样。此外，他还会热情洋溢地称颂那些微不足道的小人，即使他们在同一领域内无足轻重或表现低劣，也要大加赞扬。简而言之，他就像精于权谋和

变化的普罗特斯[1]一样，以便既能伤害他人而又不暴露自已。然而，这些雕虫小技又何济于事呢？尽管机关算尽，他终究还是难以逃过一双训练有素、洞察毫末的慧眼。倘若玩不出别的伎俩，而只能胆颤心惊地远远躲避他的忌妒对象（此人愈是孑然而立，其人格的魅力就愈加光彩迷人），那么他也就暴露了自己——由此，也说明了为何美丽聪慧的女孩总是没有同性伴侣的缘故。或是相反，对他的忌妒对象大发毫无根由的无名之火——这种仇恨之火时常借故于生活中一些鸡零狗碎的小事而猛烈地爆发出来的（尽管这些小事只是他想像中凭空加以扩大的结果），那么他同样也暴露了自己。这样的忌妒小人在这个世界上又何止千千万万，可是他们却普遍得到了谦虚谨慎的美誉，而实际上这样一种虚构的美德只是用来表征那些愚拙平庸的凡夫俗子。不过，这种美德也展现了对那些处于困苦窘境的人们需要加以体谅照顾的必要性，即仅仅是促使我们去关注他们。

为了满足我们的自我意识和我们的自高自大，没有任何能比一览无遗地明察到忌妒之心正躲藏在阴暗的角落内密谋筹划而更令我们感到心旷神怡的事情了。但是，也要提醒人们警觉起来，哪里有忌妒之心，哪里就有仇恨之火，要小心谨慎，不要与任何忌妒成性的虚伪小人交朋友。因而，使忌妒暴露于光天化日之下，对于我们的安全是异常关键的。一个人应当学会，无论忌妒在哪里潜伏下来，也无论忌妒在何时开始谋划，都能够一眼识破其魍魉伎俩。正如我言，忌妒如同一只躲藏在阴暗角落里伺机喷射毒液的癞蛤蟆，它既不值得宽恕，也不值得同情。——我们不能与忌妒和

① 普罗特斯，古希腊神话中的海神，能够变幻成各种形状。——译注

解，也不能出于我们的处世原则而抱着慈悲心肠漠视它的存在。相反，由于我们的欢悦和荣耀正在折磨鞭笞着忌妒之心，我们应当从它的苦痛中享受到无比的畅快：因而你永远不能与忌妒和解；尽可能放心大胆地去折磨它。你的幸福，你的荣耀，都是它的一种悲哀：你会由于它的痛苦而变得无比地快乐。

我们早已目睹到人的堕落，人的堕落的景象在我们的心头已经布满了恐怖的阴影。但是，现在还是让我们来看一眼人的存在的悲哀，当我们做到这一点后，我们同样也会感到毛骨悚然，然后我们再去回顾人的堕落。这样，我们将会发现，在人的堕落与悲哀之间总是保持着某种平衡。我们将会领悟到天地万物的永恒公正。因而，我们将会认识到世界本身存在着最终审判，并且，我们开始意识到，为什么世上生存的万事万物总要为其存在而遭受到某种惩罚，从生到死，莫不如此。所以你犯下多大的罪过，就会遭受多大的报应。出于同样的观点，我们还将看到，人类的绝大多数是无知无能的，他们在日常生活中的表现是如此地令我们作呕，以至我们已经变得毫无愤慨之心。正如佛教徒所认为的那样，在这种永恒的“轮回”中，人的悲哀，人的堕落，还有人的愚蠢，它们之间完全保持着一种均衡，并且，它们是等量等值的。然而，基于某些特殊的动因，当我们将目光凝聚于它们其中的一种并仔细加以考察的话，那么它看起来好像超过了其他两种。其实，这只是一种幻觉，完全是由于它们不同的间距所造成的结果。

天地之间的万事万物，莫不表明了这种永恒的“轮回”。进一步讲，人类社会更是如此。在人类社会中，从道德的观点看，充满着邪恶与卑鄙，从理智的观点看，无能与愚蠢的弥漫盛行已经达到了令人恐怖的程度。然而，在人类社会中也会间歇性地出现一种

"轮回",它总是会给人带来一种意外而新鲜的惊喜,例如,或是表现为诚实,或是表现为善良,甚至还会表现为高贵,进而也会表现为伟大的理智和极富天才的思想。它们不会立即消逝殆尽,而是像一道曙光,划破万籁俱寂的漫漫长夜,直接照亮我们阴暗的心灵。我们必须把它们作为一种保证全盘接纳下来,即,正是这种永恒的"轮回"蕴涵着一种善的救赎的原则;这一原则有力量冲破阻碍,慰藉我们的心灵,并去解放整个世界。

读过我的《伦理学》的人一定知道,于我而言,道德的终极基础是这样一种真谛,印度教的经典《吠陀》及吠檀多派是把它作为一种神秘的形式表达出来的,即"此即汝"。这句话可用来意指任何一种生物,既可适用人类,亦可适用畜类,它可以被称作"至理名言"。

与这种原则相互吻合并予以履行的行为,诸如慈善家所从事的事业,确实可以被认作神秘主义的发端。带有一种纯洁的意向而施恩于他人的种种义举,表明了人根据这一道德意向所践履的行为,与表象世界是直接冲突的。因为人认识到自己与另一个个体是同一的,并且另一个个体与他完全是处于一种隔绝状态。因而,所有大公无私的善行都是令人费解的,它本身就是一种神秘莫测的事情。由此也就导致了,为了解释它,人们不得不诉诸于形形色色的神话传说。可以说,当康德摧毁了关于上帝存在的种种神学证明而只承认唯有一种神学证明是有效的时候,也就对上述神秘莫测的行为以及一切诸如此类的行为,予以了最为完美的说明和解答。在康德看来,这样一种神学证明只是一种设定,它从理论的角度说确实是不可证明的,然而它从实践的观点看又是行之有

效的。不管怎么说，无论康德在这个问题上是否真诚，我都要表示我的怀疑。因为把道德建立在神学基础上，无疑也就把道德归属到利己主义那儿去了。然而对于英国人来说——事实上也包括我们德国社会中的最低等的阶层，他们并没有认识到任何其他的道德基础的可能性。

上述观点表明了，一个人自身的真实本质客观地存在于另一个个体之中，并通过这一个体来反映自身的存在。这就淋漓尽致地展现了一幅美丽而清晰的感人图景——一个人行将就木，毫无救治希望，却仍然抱着极大的焦虑和热望操劳于他人的幸福，企图去拯救他们。一个人人皆知的故事也说明了同样的情景：一天夜晚，一个仆人于院落里被一条疯狗咬伤，眼见自己毫无生还的希望，这个仆人却没有忘记把这条疯狗捉住，拖进一个马厩里，并随手把马厩锁上，以便其他人不再被这条疯狗咬伤。此外，蒂施拜恩[①]由于他的一幅透明水彩画而使他名载史册，这幅水彩画表现了那不勒斯大灾难：火红的熔岩，急速地流向大海，儿子背负年迈的父亲在匆匆逃命；此时，火热的熔浆正在无情地吞噬一切，只有中间尚留下一条狭窄的小道；父亲命令儿子将自己放下，以便儿子能够迅速地逃生，否则俩人都得葬身火海；儿子屈从了，逃离之时向父亲投去最后一瞥。这幅画描绘的只是这短暂的瞬间，而司各特[②]却在《密德洛西恩监狱》一书中，以娴熟的笔法描述了一幅历史的场景。在该书第二章中反映的情景与上述几例亦有惊人的相

---

① 蒂施拜恩(1751—1829年)，德国肖像画家，歌德挚友。1779年到意大利，1789年任那不勒斯美术院院长。著名作品还有《歌德在乡间》(1787年)。——译注

② 司各特(1771—1832年)，英国小说家，历史小说的首创者。其他作品还有《威利弗》、《盖伊·曼纳林》等。——译注

同之处：两个罪犯即将被判处死刑，其中一名罪犯由于自己的笨拙而导致了另一名罪犯的被捉；在监狱教堂的行刑礼拜之后，后一名罪犯竭尽全力打倒警卫，从而使自己的同伴得以幸运地逃脱——在此紧要关头，他丝毫没有考虑到自己的性命。甚至说，上述同类的情景还可以被一幅版画表现的图像所置换（它或许会遭致西方读者的非难），我的意思是指——一名士兵正在跪着射击，忽然发现他的狗正在靠近他，他赶紧摇晃着衣衫想把狗吓走，唯恐伤及它。

在全部上述情景中，我们目睹到，一个个体在面临他自身生命的毁灭时，千钧一发，难以挽救，可是他根本不顾及自身的安危，反而全力以赴去拯救他人的生命。如何才能更为清晰地表达这种意识呢？——即正在被毁灭的仅仅是一种现象，并且，毁灭本身也仅仅是一种现象；而在另一方面，一个人尽管遭遇死亡，但是，人的真实存在是不会为死亡这一变故所改变的，因而，他仍然活在他人之中，活在现在依然活着的他人之中，他的行为昭示出，他已经清清楚楚地认识到，他的真实本质仍将继续存活下去。因为倘若不是这样，在自己的真实存在即将被消灭之时，他如何能够竭尽余力地展示如此这般炽烈的同情，以关注他人的幸福和存活呢？

有两种不同的方式，通过它们，一个人可以意识到他自己的存在。一种方式是，对自己的存在，他可以有一种感性的知觉，这种存在可以在外部表现自身——它是如此微小，以至于它可以消逝殆尽化为虚无；倘把它置身于无穷无尽的、作为时间和空间的世界之中，个人只是千百万个创造物中的一员，他降生到这个星球上仅仅度过短暂的瞬间，如白驹过隙，沧海一粟，每三十年更新一次。另一种方式是，由于深入到他自身本性的深层，一个人将会意识

到，他就是整体；也就是说，事实上，他是唯一真实的存在；并且，进而可以说，这一真实的存在领悟到：他将于他人身上再现自己，而他人只是从外部表现他们自己，实际上却好像构成了他自己的一面镜子。

通过这两种方式，一个人将会真正地认识到他究竟是什么，即第一种方式只是抓住了现象，它是单纯的个体化原则的产物；相反，第二种方式却使一个人立刻意识到他是自在之物。正是这样一种学说，支持了我的理论——其中，就第一种方式而言，我采用了康德的思想；就两种方式的结合而言，我采用了《吠陀》的教义。

毫无疑问，第二种论证方法将会遭到一种简单的反驳。因为它设定了，一种存在以及与之相同的存在能够在同一时间内存在于不同的地方，并且就它们各自而言还是完整统一的。尽管从一种经验论的观点来看，显而易见，它是绝对不可能的——甚而是一种谬论，然而作为自在之物，它完全又是真实的。经验地看，它的不可能性和荒谬性仅仅归因于现象所呈现的形式，并且是与个体化原则相吻合的。作为自在之物，生存意志完整而不可分割地存在于每一种存在之中；纵使存在于最为细微的存在之中，它也是完整统一的，就如同存在于"大全"之中一样——"大全"意指万物之总和，它涵摄了已有的、现有的和将有的一切事物。这就说明了，为何一切存在，甚至微不足道的东西，都可以对它自己说：只要我平安无虑，让世界见鬼吧！事实上，即使世界上只剩下唯一一个个体，剩余的一切其他同类都已死亡殆尽，那残存的一个个体仍将具有世界上完整的自我存在，它丝毫没有受到伤害，也没有任何削弱减少，它还将嘲笑世界的毁灭只是一种幻相。这样一种经由不可能性而达到的结论，或许可以用与之相反的结论来对照，即后者与

前者完全是一致的——这就是说，倘若最后一个个体被彻底毁灭，那么对他而言，整个世界也就被完全摧毁了。正是在这一意义上，神秘主义者安格鲁斯·西里修斯宣称，离开了他，上帝一刻也不能存在，如果他死了，上帝必定丢魂落魄，烟消云散。

但是，经验论的观点在一定程度上也会促使我们领悟到，毫无疑问，或至少可以说，我们的自我能够存在于其他存在之中，而这些存在的意识与我们自身的意识是相互割离的，也是迥然不同的。梦游症者的经验即表现出这种情形。当梦游症者苏醒过来时，尽管他们的自我同一性完全保留了下来，但是，对于他们本人在梦游之时所说的、所做的和所遭受的，他们则茫茫然一无所知。因而，个体的意识也是如此。时常有这样一种现象，即使在同一个自我之中也会产生两种意识，而其中一种意识完全不理解另一种意识。

二、论政治

德国人有一个特有的毛病，就是舍近求远，到云里雾里去找寻那近在他们脚下的东西。哲学教授们对待自然权利观念的态度，就提供了一个极为突出的例证。当人们要求他们解释构成这种权利实质的人类生活中的那些最为简单的关系时，诸如权利和侵权、所有权、国家和刑罚等，他们总是诉诸于那些最为高远、最为抽象、最为生僻、也是最无意义的概念，并视教授们当下的特殊情致，根据此种形状或彼种形状，用它们来建造一座通向云里雾里的巴比伦塔。这样，现实生活中直接影响我们的那些最为清楚、最为简单的关系，就被他们弄得匪夷所思了，极大地损害了在这样一些学校中接受教育的年轻人。只要读者确信自己曾经看到过我给它们的说明（参见《道德的基础》第 17 节，以及我的主要著作《作为意志和表象的世界》第四篇第 62 节），那么这些关系本身就完全变得简单明了，极易理解了。但是，一旦听到某些词的声音，例如权利、自由、善、存在（它如同一座毫无价值、不起任何作用的化铁冲天炉），以及其他许多诸如此类的词，德国人的头脑便开始晕眩，并即刻陷人到一种神志错乱的状态，因为他们完全置身于一堆毫无意义的、好高骛远的词汇之中。他们杜撰出极为生僻、极为空洞的概念，把它们生拉硬扯地串连在一起，而不是去正视事实，仔细观察这些事实以及它们之间的关系，看看它们实际上是怎样的。正是这些事实以及它们之间的关系为我们提供了权利和自由的观念，并赋予

它们以唯一真实的意义。

倘若从预想的观念出发，以为权利只是一个肯定的概念，然而再试图去界定它，这样做的人必定会失败；因为，他努力把握的只是一个阴影，企图追寻的只是一个幽灵，孜孜以求的只是一个根本就不存在的东西。实际上，权利概念是一个否定的概念，它如同自由概念一样，其内容纯然只是否定的。唯有侵权概念才是肯定的，就这一名词最为普泛的意义而言，侵权具有与伤害相同的含义。伤害行为，或是针对一个人的人身，或是针对一个人的财产，或是针对一个人的荣誉；由此，一个人的权利也就容易界定了：每一个人都有一种权利，即你可以做任何事情，但不得伤害他人。

有权做某事或获取某物，绝不意味着你能够做的某事或取用的某物可以伤害到任何其他人。这个定义展示出许多问题是多么地没有意义。例如，我们是否有权结果我们自己的生命，就是这样的问题。相对于这种个人的主张而论，即他人或许可以凌驾于我们之上，但他们这样做是以我们仍然活着为前提的，一旦我们死了，他们的优势也就落空了。因而，对于一个不想再活下去的人，命令他应当继续活下去，只是作为一个单纯受制于他人的玩偶，这的确是一个残忍而过分的要求。

人的能力是不同的，但是人的权利是平等的。他们的权利不依赖于他们的能力，这是由于权利是某种具有道德特性的东西，即权利基于下述事实：共同的生命意志在其具体发展的同一阶段，是同时展现自身于每一个人身上的。但无论如何，这一点仅仅适用原初而抽象的权利，人之为人，正是因为具有了它。一个人为其自身而赢得的财产和荣誉，完全是其能力的展示，并依赖于其能力的大小和类别，这就使他可以在一个更为广袤的天地中去赢得自己

的权利。正是到了这儿，平等终结了。一个人愈是训练有素，愈是充满活力，源源不断增加的，不是他的权利，而是他的获取，然而这些获取的数目，正是为权利而计算出来的，即它们只是权利的扩展。

在我的主要著作中，[①]我已经证明了，国家，就其本质而言，纯然是一种公共机构，它存在的目的只是保护其成员免遭外部的侵略，并解决内部的纷争。这一证明的根据就在于，国家之为必然的终极基础是，明确承认人类种族中缺乏权利。倘若人类有权利的话，也就没有人再需要国家了；因为，没有任何人会担忧自己的权利将会受到损害，并且，为了防备野兽或其他因素的攻击而建立起来的一种单纯的联盟，与我们称之为国家的东西相比，几乎没有任何类似之处。从这种观点出发，我们很容易看出，那些半瓶醋的假哲学家们，用浮夸自负的词藻宣称，国家是至高无上的，是人类存在的精华，这是多么地愚蠢和笨拙。这种观点只是腓力斯人庸俗习气的神化崇拜。

倘若，正是权利主宰着世界，那么，一个人竭尽全力所做的，只是修建自己的家园，除了具有占有它的权利以外，就无需其他任何的保护了，这一点是显而易见的。然而，既然侵权是当今的正常状态，那么，修建自己家园的人应当能够受到保护，也就成为必不可少的条件了。否则，他的权利在事实上就是不完全的。据说，侵权者具有强权的权利，而这恰恰是斯宾诺莎哲学中所蕴涵的权利概念。除了强权以外，他不再承认任何其他权利。他的原话是这样

---

① 第二篇，第47节。——原注

的：每一个人的力量有多大，他的权利也就有多大。[1]他还说：每一个人的权利是由他的力量决定的。[2]霍布斯似乎也是从这种**权利**概念[3]开始的，此外他还加上一段奇怪的评论：至善的上帝支配万物的**权利**不依赖别的东西，而只依赖他的全能。

现在，无论在理论上还是在实践上，这样一种**权利**概念在公民社会中已经不再流行。但是，在整个世界中，这样一种权利概念尽管在理论上已经废除，然而在实践上仍旧继续使用着。在中国，正是忽略了这种权利概念，其恶果已经显现出来。由于内忧于民众叛乱外患于强敌压境，这个庞大帝国已经处于一种毫无防御的状态，它不得不为它仅仅拥有和平的艺术却忽略战争的艺术，正在付出沉重的代价。

在自然的运行与人的行为之间，存在着某种类似之处，这种类似是一种独特的而非偶然发生的东西，并且是建立于二者之中的生存意志的同一性的基础之上的。当食草动物在有机界中占有其自身位置时，各种食肉动物也就应运而生了（它必然是作为一种较后的现象），并且进而以捕食这些食草动物为生。同样的是，一旦有了以种地为生的农夫——他们挥汗如雨地稼穑耕耘于田地（它们是供养社会所必需的），也就在社会中必定会兴起这样一大批个体——他们不是以耕种土地以享受其产品为生，而是更倾向于把脑袋系在裤腰带上，甘愿冒着失去健康和自由的危险，侵犯那些通过诚实的劳作赢得收成的人们，借此掠夺这些人的劳动成果。他们就是人类种族中的食肉动物。他们是征服者，在历史中，无论是

---

① 《神学政治论》(ch. ii., § 8.)。——原注

② 《伦理学》(IV., xxxvii., 1.)。——原注

③ 尤其是在《论公民》第一章第 14 节的一段话中。——原注

在远古抑或是在现代，我们到处都可以看到这些人。他们时而成功而荣登高位，时而失败而被打人深渊，他们这种变化多端的命运就构成了世界史的一般要素。因而，当伏尔泰说，一切战争的目的都是掠夺，他是完全正确的。那些从事战争和掠夺的人应当对他们的所作所为感到羞惭不已，因为显而易见的事实是：每个政府都在大张旗鼓地宣称，它们之所以不情愿地诉诸于武力，纯然是为了自我防御的目的。他们不是试图通过向民众和官员撒谎来宽宥自己（因为撒谎几乎比战争本身更令他们反感），而是厚颜无耻地、赤裸裸地站在马基雅维里学说的立场上。其根据或许可以被表述为：既然一个个体与另一个个体之间（就他们之间的法律和道德关系而言）的原则是已所不欲，勿施于人；那么，它无疑也蕴含着，恰恰是这一原则的反题，非常适用于国家和政治生活中的事务，即，已所不欲，施于他人。也就是说，如果你不愿意受到外敌的奴役，那么你就要千方百计地逃脱出来，再把你的邻居推过去替代你。亦即，无论何时，你的邻居的软弱无能总会给你提供机会的。倘若你错过大好时机，那么机会总有一天会弃你而去，投向敌人营垒，并在那儿安营扎寨。届时，你的敌人将会把你置于他的魔爪之下。由于你的优柔寡断、错失良机，你将会付出血的代价，但是，付出代价的并不是有罪的你这一代，而是你的无辜的下一代。马基雅维里的理论是满足掠夺欲望的一种最为体面的伪装，它远远胜过那些国家首脑在其演讲中公然撒谎的拙劣托辞。撒谎，也是一种表白，它使我们回想起“兔子攻击狗”的著名故事。从根本上说，每个国家都把它的邻国看作是一群抢劫者，一有机会，这些抢劫者就会蜂拥而人，大肆掠夺。

奴隶、农夫、佃户以及受押人之间的差异，与其说是实质上的，

不如说是一种形式。不论农夫是否是属于我的，或者农夫赖以生存的土地是否是属于我的，也不论小鸟是否是属于我的，或者小鸟赖以生存的食物、赖以栖息的绿树以及它所享受的树的果实是否是属于我的，所有这些都是瞬息间稍纵即逝的事情。因为，诚如莎士比亚借夏洛克之口所言：

你们夺走了我的养家活命的根本，

就是活活要了我的命。[①]

自由农的确有优势，他可以在广阔的世界里四处游荡，寻求自己的财运。相反，农奴只能依附于土地，但农奴也许具有一种更大的优势，即在收成不好、身患疾病、年迈体弱之时，眼见他毫无救助，他的主人就会出面照看他，所以他大可以在夜晚放心踏实地睡觉。与农奴相反，倘若年景不好，他的主人就会在床上辗转反侧、忧心忡忡，设法考虑如何去养活他的家人和奴隶。许久以前，米南德[②]就曾经说过，做一个好主人的奴隶，比做一个悲惨活着的自由民，要幸福得多。但是，自由民也有一个显著的优势，即只要他们有才能，他们就能赢得自己的应有的地位，而这一优势却完全不为奴隶所具有。因为奴隶一旦向他的主人展现了自己的长处和技能，他的命运也就由此注定下来。这就如同在古罗马社会中一样，作坊的工头，建筑师，甚而包括医生，通常都是奴隶。

那时，奴隶制和贫困是仅有的两种形式，我的意思是说，它们只是同一事物的两个名称，其本质就在于：一个人体能的使用，主

---

① 莎士比亚：《威尼斯商人》，第四幕第一场。《莎士比亚全集》，第三卷，第 82 页。人民文学出版社，1978 年版。——译注

② 米南德（约公元前 342—约前 291 年），古希腊雅典剧作家。他是希腊新喜剧的最重要诗人，写过 100 多部剧本，但在雅典戏剧节上仅获胜八次。——译注

要不是为了他自己,而是为了他人;它部分地导致了一个人超负荷地劳作,也部分地为其生存需要提供了一点基本的满足。因为自然赋予一个人的体能,刚好只能满足他的基本需求,如果他适度地发挥他的体能,他就能从土地中获取其所需的食物。除此而外,人的力量就没有更多的剩余了。倘若人类中有一批并非无足轻重的人从通常的生产劳动的重负中解脱出来,那么剩余的重担就增加了,并由其他的人去肩负了。这就是在奴隶制的名义下,或在无产阶级的名义下,一切罪恶所产生的主要根源,正是由于这一罪恶的渊薮,占人类种族的绝大多数人一直在遭受着苦难和压迫。

然而,造成这一罪恶的更为间接的原因是奢侈。也就是说,为了某些少数人能够花天酒地、姿情纵欲,享用各种极品华物,甚而为了满足这些人矫揉造作的虚荣心,人类现存能量的极大部分不得不服务于这一目标,而取消了人类生存所不可或缺的诸多必需品的生产。成千上万的民众,不是为他们自己建造遮寒避雨的茅屋,而是为少数显贵修建奢侈豪华的阔宅;不是为他们自己和他们的家人编织粗衣陋衫,而是为少数富豪织造精美的华服、锦缎和花边。总之,为了让这些阔佬们高兴,他们制作着难以计数的奢侈物品。城市人口的绝大部分是由制造奢侈消费品的工人们构成的。为了养活工人们以及给予工人们工作的那些人,也是为了养活他们自己,农夫不得不犁地、播种、照管羊群,这样,他们所承担的劳动就远远超过了自然原初所加于他们身上的重负。并且,城市中的人口投入了大量的精力、众多的土地去生产这样一些东西,诸如果酒、丝绸、烟草、啤酒花、文竹,等等,而不是去种植谷物、马铃薯和饲养牲口。进一步说,为了从海外进口糖、咖啡、茶和其他物品,一些人放弃了农业,而受雇于造船业和航海业。简而言之,为了满

足少数人对某些不必要的奢侈品的需求，人类花费的绝大多数力量都远远地脱离了生存必需品的生产。因此，只要有奢侈品的存在，也就必定相应存在着大量过度的劳动和悲哀，无论是在贫困的名义下抑或奴隶制的名义下，均是如此。二者的根本差别仅仅在于，奴隶制根源于暴力，而贫困起因于技能。人类社会中一切违背自然本性的东西——诸如为逃脱不幸而进行的普遍的争斗，以牺牲众多生命为代价的海上贸易，复杂的商业利益所导致的尔虞我诈，以及为解决一切争端而最终爆发的战争，这一切的一切，唯独只归因于奢侈品。奢侈品并没有给人们带来好运，即使对于享受这些奢侈品的人来说也是如此，因为奢侈品只会使他们体弱多病、脾气更坏。由此看来，减轻人类痛苦的最为有效的方式，似乎是减少奢侈品，乃至完全废弃奢侈品。

毫无疑问，上述思想中包含着许多真理。但是，它所导致的结论却被一种比它更具有优势的论证所拒斥——经验的证据也证实了这种论证：即，一定数量的劳动是旨在生产奢侈品；人类在这种劳动中损失的只是**肌肉的力量**（它原本是用于生产人类生存的必需品），而这种损失将逐渐由构成它的成千倍的**神经的力量**来补充（**精神的力量**是在一种化学意义上分解出来的）。并且，既然因此而提高的理智和感性相对于肌肉的过敏性来说处于一个更高的等级，那么精神的成就也就超越了肉体力量的千百倍。古人言，一个睿智的议员是值得许多双手为他役使的。

一个只有农夫的国家不可能会有多少发明创造，而懒惰的手却能制造出敏捷活跃的头脑。科学和艺术本身就是奢侈生出的孩童，它们向奢侈偿还自己欠下的债务。它们所从事的工作，是为了完善技术的各个分支，如机械、化学和物理等。在我们这个时代，

有一种技艺已经使机械制造达到了以前连做梦也不曾想到的地步，尤其是在蒸汽机和电力方面，它所生产出来的东西精妙绝伦，匪夷所思，面在早先时代我们完全把它们归因于魔鬼的法术。在花样繁多的机器制造业中，某种程度上也在农业中，现在的机器所发挥的效率，要超过那些经济宽裕的、受过良好教育的、具有专业性的各个阶层的力量的上千倍；即使是取消一切奢侈品生产，每个人都回去当农夫，他们所加起来的效率也远远不敌现在的机器生产所发挥的力量。因而，绝不只是富人，面是包括一切阶层，他们于这些工业生产中可谓获益匪浅。从前那些很少有人消费得起的东西，现在也变得便宜、丰富起来，纵使最低等的阶层的生活也变得舒坦、好转起来。在中世纪，一个英国国王曾向他手下的一位贵族借一双丝袜，以便能穿着它们去接见法国大使。甚至伊丽莎白女皇在收到作为新年礼物馈赠的一双丝袜时，也禁不住惊讶不已、欣喜若狂。而现在任何一家店铺都在卖这种丝袜。50年前贵族小姐们穿的那种白布长裙，现在连仆人们也穿得起。倘若机械科学以这样的速度持续发展一段时间，那么它几乎完全可以结束人类的劳动，这就如同在今天机器已经大量地取代马匹一样。我们或许能够设想，在某种程度上，理智性的文化教育将普及到整个人类，但是，只要体力劳动仍然占据主要部分，这一点就是不可能的。无论在一般意义上还是特殊意义上，肌肉的过敏性和神经的敏感性时时刻刻、无处不在地处于对抗之中。因为理由很简单，同样一种生命的力量构成了二者的基础。进一步说，由于艺术对性格的熏陶作用，那些大大小小的争吵、战争和决斗，或许有一天会从这个世界上消失殆尽，正如它们现在已经变得很少见了。但无论如何讲，我在这儿尚无撰写一部乌托邦的目标。

撇开上述这些不谈，单就赞成废除奢侈品和统一分派所有体力劳动的论证而言，它们就遭到了下面的反驳，即人类的绝大多数，根据问题的实质，或是依照此种形式或是依照彼种形式，时时处处都不能没有领袖、向导和顾问；法官、总督、将军、官员、牧师、医生、学者、哲学家，如此等等，都是必要的。他们共同的使命就是为人类中的绝大多数软弱无能和冥顽不化之辈引路，指导这些人如何走出生活的迷宫。上述人类精英中的每一个人都将根据自己的地位和能力面获致一种普遍的见解，其涉足的生活领域有宽有窄。这些人类的导师将被永久地免除一切体力劳动，同时也将放弃一切庸俗的需求和享乐。并且，与他们所取得的丰功伟绩相对应，他们必然赢得比凡夫俗子多得多的欢乐和慰藉，这是自然而合理的事情。鸿商巨贾们也应被划人同一特权阶层，因为无论何时，他们的远见卓识对于满足人类的自然需求是有好处的。

人民主权的问题，从根本上讲，就是某个人是否能够具有一种原初权利统治一个违背其意志的民族的问题。这一命题如何才能得到合理的解释，我并不清楚。必须承认，人民是至高无上的。只有永远长不大的孩童才不能享有自主权。因此，必须有常设的监护人，但是，倘若没有产生任何人都无法预见的危险，他就永远不能行使其自身的权力。尤其是，这就如同一切未成年人一样，按照所谓“民众领袖”的模式，他们非常易于变成造型设计者们的玩偶。

伏尔泰曾经评论过，第一个成为国王的人一定是一个成功的军人。可以确定的情况是，所有君主最先都是获胜的军队的首领，其后很长一段时间里，他们一直都是这样掌握着权柄。在常规军出现之后，君主们开始把他们的臣民当作供养他们自己及其士兵

的工具，并由此把这些臣民当作好像是一群家畜一样，它们之所以得到善待，完全是因为要靠它们提供羊毛、牛奶和肉食。造成上述状况的理由和原因(下面我将会做出详细的阐释)完全取决于这一事实，就本质而言，不是正义(或权利)，而是强权在主宰着世界。强权在疆场上一直占有决定性的优势。这就说明了，要想拒斥强权或彻底否弃强权，是不可能的。强权必定一直具有其应有的位置。一个人所能希冀和要求的一切，就是从正义的角度去发现强权，并同它联合起来。正因如此，君主对他的国民们说："我是借助于我所拥有的权力来统治你们的。但在另一方面，这也排除了其他任何人对权力的非分之想；并且，除了我本人以外，我将不能容忍任何人的胡作非为，无论它是来自于外部的侵害，还是来自于内部你们之间的相互倾轧。唯有如此，你们才能得到庇护。"政治管理由此而起。正是随着时间的推移和社会的进步，古老的王权观念渐渐发展成为一个颇为不同的观念，面它自己却在幕后藏匿起来；然而，无论古老的王权观念如何改头换面，我们仍能看到它仿佛像幽灵一样时隐时现。它的地位已经被国王如民父的观念所替代，这一观念是不可动摇的、坚如磐石的支柱，是它在支撑和维护着法律和秩序的整个结构，由它才产生了民权的观念。①但是，一个国王要做到这一点只有依靠其世袭的特权，这一世袭特权为他并仅仅为他保留着王者的权威——这一权威是至高无上的，神圣不可侵犯的，甚至，每个臣民只能无条件地从本能上屈从于它。因而，国王据说是"以仁慈的上帝的名义"在行使权力。他永远是整

① 我们在斯托伯乌斯《文集》的第44章第41节中曾读过一段波斯人习俗：一旦国王驾崩，总要经历5天的无政府状态，为的是让普通百姓领悟到拥有国王和法律的好处。——原注

个国家中最为有用的人瑞，无论多么巨额的皇室俸饷都不足以补偿他对国家的贡献。

但是，即使是近期的一个作家也像马基雅维里那样，受到早期或中世纪君主至上概念的如此致命的影响，即他把这一概念看成不证自明的，他从不讨论这一概念，而是不言而喻、心照不宣地把它作为自己理论的前提和基础。或许可以泛泛说来，他的书只是对他那个时代所通行的政治实践，单纯做出一种理论上的陈述和条理分明的逻辑上的阐释。这是以一种纯然的理论形式并对它怀有极其浓厚的兴趣，所给出的一种新奇的表述。我或许可以顺便提及一件与此类似的事情，拉罗什富科[①]曾写过一部堪称不朽的小册子，总的说来，他在这一专题下讨论的，不是公共生活，而是私人生活，他所提供的，不是道德说教，而是深邃的洞察。这部精妙绝伦的小册子的书名或许会遭致某些不同意见，但是这部书中的内容，作为一种法则的，既非是标准，也非是反思，而是洞察，而这恰恰是它们应当被称谓的名词。在马基雅维里那儿，我们也会发现许多论述私人生活的内容。

正义是软弱无力的，本质上讲，唯有强权才能统驭万物。只有借助于强权的力量，正义才能行使统治，但如何使强权加入到正义这一方，则是政治统治的关键问题。然而，这的确是一个艰难的问题，很显然，我们都知道，几乎每个人的内心都隐藏着一个狂妄自大的自我，这种个人主义是难以限制的，它时常还与日积月累起来

① 拉罗什富科(1613—1680年)，17世纪法国伦理学家。主要著作有《箴言录》和《回忆录》。——译注

的仇恨和邪恶之心联合起来兴风作浪。所以，从一开始，相互敌视的情感就大大压倒了友好相处的情感。由此，我们不得不在内心中默默地牢记，成千上万的个体正是由这种利己之心构成的，但是他们不得不在强权之下遵从法律和秩序，过着和平而宁静的生活。从根本上讲，既然每个人都有权力对其他任何一个人说：我像你一样善良！但是，我们却万分惊愕地洞察到，从整体上看来，一方面人类社会是如此和平而宁静地追寻着自己的道路，而在另一方面我们又目睹到存在着如此之多的法律和规则。而这一切，唯有国家这部大机器才能制造出来。因为，只有通过物质的力量才能对人产生直接而有效的作用。人类是由利己之心构成的，唯独只有物质的力量，才能使他们产生畏惧和敬重之心。

倘若一个人要想通过经验事实来使自己相信的话，那么在这种情况下，他无需做别的，只需解开束缚他的同胞的种种羁绊，并且尝试换一种方式来统治他们，即清楚明了、苦口婆心地向他们解释什么是合理的，什么是正义的，以及什么是公平的，说服他们即使这些东西违背他们的利益也要服从它们。果真如此，那么，他将会遭到世人的耻笑和蔑视，而事态的发展也将证实，这就是能够得到的唯一回答。不久他就会明白，单纯道德的力量是苍白无力的，只有依靠物质的力量才能保障世人对法律和秩序的敬畏之心。现在，这种力量主要地寓藏在民众之中，在那里，它与愚昧无知和邪恶歹毒等种种劣根性联系在一起。因此，在这样一种艰苦复杂的环境下，政治统治的主要目标就是，用精神的力量驾驭物质的力量，确立理智力量的优越地位，使物质的力量完全处于顺从的地位。但是，如果这一目标本身没有正义之心和善良意向的协助，那么倘若它成功的话，其事业的结果只能是，这样建立起来的国家到

处都充斥着流氓与傻瓜、骗者与受骗者。随着民众理智水平的提高，这样一种情况正逐步变得明显起来，不论如何压制也无济于事。其最终的结果就是导致革命。但是，倘若相反的话，理智与正义之心及善良意向结为联盟，那么，这样建立起来的国家，完美的得如同人世间应当褒奖的优良品格一样。如果正义之心和善良意向不仅存在，而且也能得到论证和公开展现；那么这样的国家就非常易于达到上述目标，它既能够向公众解释其存在的理由，也能够受到控制。但无论如何讲，值得注意的是，要防止下述的结果发生：即许多人参与政治管理工作将要影响国家的统一，损害国家力量的强化和集中，这样就不能有效地运用它来处理国家内部和外部的事务。这种状况几乎总是发生在共和制国家中。因而，建立这样一种能够满足上述要求的国家政体，可谓是政治管理的最高目标。然而，事实往往是，政治管理也不得不考虑其他的事情。它不得不慎重考虑民众的衣食住行以及他们的民族特性。这些事情好似一大块需要加工处理的原料一样，它的各种成份总要对政治计划的实现与否产生一种巨大的影响。

在一个社会共同体中，倘若政治管理能把邪恶和不义的行为减少到最低程度作为自己所能达到的目标，那么它也就算实现自己的美好理想了。要想完全禁止它们，彻底铲除它们的踪迹，纯粹是头脑中所希冀的理想。要想实现这一理想，只能是一种逐步接近的过程。如果它们在一个地方消失了，那么它们一定又会在另一个地方悄然兴起。这是因为，邪恶和不义深深地植根于人的本性之中。人为制定的国家宪法和制度法典只是表达了某些意图以及它们所想达到的目标。但是，它们并没有完全触及到事实本身——它们仍然如同一条渐进线，因为理由很简单，生硬而不定的概

念永远也不能囊括一切可能的情况，更不能贴切地吻合许许多多单个的事例。这样的概念，只是一幅由各种石块拼凑而成的镶嵌画，而不是一幅油画上精致细腻的暗影。甚至可以说，政治管理中的一切实验都隐含着险恶，因为需要面对的材料，即人类，是一切需要处理的材料中最为困难的。因而，政治管理之所以险恶，就如同坐在火药桶上一样。

毫无疑问，在国家机器中，出版自由事实上起到了一种如同在其他机器中的安全阀的功能，因为它能够使所有不满找到一种宣泄。也就是说，这样做的结果，种种不满就会耗尽自己的力量——倘若它们没有太多实质内容的话。如若它们有更多实质的内容，那么出版自由还有一种及时认识和补救的便利。出版自由更是比简单地压制不满要好得多，因为压制不满只会使不满逐渐沸腾和发酵膨胀，继续发展下去，直至以爆炸而告终。但是，在另一方面，出版自由也可以被看作是销售毒品(它毒害人们的心灵和精神)的许可证。因为，任何一种观念，即使它愚蠢之至，也能为那些笨拙无知的凡夫俗子的大脑所接受，尤其是那些允以好处和利益并充满诱人前景的观念更是如此。并且，假如一个人持有如此愚蠢的观念，他还有什么干不出来的事呢？因而，我非常担心的是，出版自由的危害远远甚于它所带来的益处，特别是在法律提供了一种纠正违法途径的地方更是如此。总之，在任何情况下，出版自由应当以形形色色极为严厉的禁令予以制约。

概而言之，人们确实可以坚持认为，权利就其本性而论类似于某种化学物质，即它不可能存在于某种纯粹而孤立的条件下，至多只是为其他一些物质提供少量混合物，亦即只是作为这些物质的某种媒介物，以保持它们必要的相容性。氟、酒精和氢氰酸就是这

样的化学物质。倘若这种类似成立的话，我们可以断言，权利，只要它在社会上找到一个立脚点并能够真正传播开来，那么，必定有某些少量的专制力量来作为补充，为的是，——尽管它纯然是一种理想并带有某种飘忽不定的性质，它仍然能够在现实的物质世界中发挥作用并继续存在不去，而不至于云蒸雾散、消逝殆尽，就如同赫西奥德的作品中所描写的那样。各式各样与生俱来的权利，形形色色的财产继承特权，门类繁多的民族宗教，等等，都可以被视作必要的化学基或化学混合物。这是因为，唯有当权利具有某种坚定而实寻的基础时，它能发挥作用并被坚持不懈地维护下去。也就是说，它们构成了权利的支轴，以使权利不偏不倚，保持平衡。

林奈[①]采用了一种多少带点人为任意特点的植物分类系统。但是它却不能为一种自然的分类系统所取代，因为不论这种取代是多么合理，也不论人们多少次试图去完善它，林奈分类法所具有的定义的确定性和稳定性，是其他任何分类法都不能产生的。与此相同，一个国家制度所赖以建立起来的人为任意的基础，如上所述，也绝不能被一种纯粹自然的基础所取代。自然基础旨在废除上面提及的那些东西：例如，通过用个人努力奋斗所创造的权利来取代与生俱来的各种特权，通过用理性探询所达到的结论来取代民族宗教的位置，等等。然而，不论这些证明是如何地符合理性，这样一种改变都是绝不可能发生的。因为，自然基础缺乏定义的明确性和固定性，而唯有这种明确性和固定性才能保障整个共和

---

① 林奈(1707—1778年)，瑞典植物学家，他创立了植物分类学上的二名分类法。——译注

国的稳定性。可见，一部包含抽象权利的国家宪法，于自然而言是一件好东西，但于人而言绝不是一件好东西。既然绝大多数的人是极端的自私自利、偏颇不公、嫉妒成性和奸猾狡诈，甚至有时候还极为凶恶歹毒，进一步说，既然绝大多数的人极为缺乏智力和愚拙不堪，那么必然会产生一人独操权柄的必要性，即此种权力将凌驾于一切法律和权利之上，并且是漫无限制的，无须对任何人负责；甚至一切事物都要屈从于它，而它只是作为某种更高类别的创造物，或禀赋神恩的统治者。唯有如此，那些普通百姓才能永久地得以控制并服从管束。

北美的美利坚合众国展示了这样一种企图，即努力根除一切这样任意而专横的基础。也就是说，允许抽象权利的纯粹而不掺杂质的统治地位。但是，结果却不尽如人意。因为，从这个国家的物质繁荣里，我们究竟发现了什么？最为突出的感觉就是，卑贱的功利主义大行其道，还有与功利主义形影不离的孪生兄弟——无知。这样，它就为一种愚蠢的英国式的偏执狂、笨拙透顶的种族偏见、粗鲁野蛮的残暴性，同一种幼稚可笑的孩童似的女性崇拜的结合，开辟了道路。以至于人们对种种丑陋之事已经变得司空见惯、习以为常；例如，对黑人自由民的极不公正的压迫，私刑私法层出不穷，暗杀事件屡屡发生且经常不受惩罚，野蛮的决斗处处可见，对法律和正义的公然蔑视，对公共债务的拒不承认，对某个邻近国家先在政治上施以令人讨厌的卑劣行径，接踵而来的是鲜廉寡耻、唯利是图地侵犯它的富庶的领土，然后再言不由衷地赔礼道歉，这个国家的每个国民都知道政府当局在撒谎，并对此报以嘲笑——与日俱增的暴民政治，最终必然导致灾难性的后果，既导致了对更高层次法制的否弃，也必然对私人间的道德产生消极影响。总体

而论，这样一种纯粹的宪法样板，极为不适合这个行星的另一面上的共和国家，同样更不适合模仿它的那些国家，如墨西哥、危地马拉、哥伦比亚和秘鲁。

共和国家有一种特殊的先天不足(人们可能不容易发现它)，即，与君主国家相比，在这样一种国家形式中具有才能的人极难获取高位并难以发挥直接的政治影响。因为，在任何地方都时时刻刻潜伏着一个阴谋集团或一种天然的同盟，他们代表着一切愚蠢、软弱和平庸的力量来与这些政治强人抗衡。他们把这些强人当作天然的仇敌，一种共同的惊恐之心使他们紧紧地抱成一团。可以说，到处都有一大堆难以计数的营营苟苟之辈，在共和政体中他们很容易压制和排斥那些政治强人，以至于他们可以大行其道，不受政治强人的阻碍。与政治强人相比，他们是五十比一，而在一开始他就具有同等的权利。

而在另一方面，在君主国家中，为了反抗具有理智优势的政治强人，那些凡夫俗子所结成的天然而普遍的联盟，就是一件极不公正的事情。因为在君主国家中，平庸之辈的结盟来自于下，而那些具有才能和理智的政治强人所获得的拥护和支持却来自于上。首先，君主本人的地位是至高无上、坚如磐石的，不允许受到任何人的挑战或竞争。其次，君主统治国家，更多的是依靠他的意志，而不是依靠他的理智，因为他所面临的处境千变万化，仅仅依靠理智是绝不能解决问题的。所以，他总是不得不利用其他人的理智来为自己所用，并深深懂得他自己的利益与他的国家的利益是紧密地联系在一起的，二者不可分割。很自然地，他将钟爱那些具有真才实学的姣姣者，因为这些人是他最为有用的工具，并且他将对他们委以重任、施以恩惠——也就是说，一旦发现他们，他就会这样

做，并且只要他真心去寻找，这样做起来并不困难。同样的道理，政府大臣们比起那些正在崛起的政治强人更具优势，无须对他们怀有嫉妒之心。因而，根据类似的理由，政府大臣们很乐意挑选出类拔萃的政治强人，并对他们委以重任，以便利用他们才能来为自己服务。正因如此，在一种君主政治下，理智总是具有一种更加优越的地位，来抵制其不可妥协并永久面对的仇敌——愚蠢，并且，它所获得的优势也是不言而喻的。

总之，君主政治形式极为符合人的自然本性，这就如同自然界中的其他动物一样，如一群蜜蜂或蚂蚁，一行飞鹤，一群流浪的大象，一群共同猎捕食物的饿狼，它们总是把它们其中的一员置于首领的位置。人类从事的每一项事务，只要它伴随着危险（例如战斗或航海），那么它必然也要受到某位首领权威的统辖，并必然导致某种绝对统一的意志。甚至动物有机体也是基于某种君主制原则构成的：即唯有大脑才能行使霸权，起到统驭和管理的作用。尽管心脏、肺和胃对于维护整个身体的生存，贡献可谓至关重大，然而基于上述理由，这些粗俗的器官绝不能担当统驭和领导的重任，能够担当这一重任的唯有大脑，也就是说，政治只能由某一控制中枢扩展开来。甚至太阳系的结构也类似于一种君主政体。另一方面，共和政体有悖于人的天性，它不仅不适宜更高层次的理智生活，而且还不适宜艺术和科学。因而，在世界上我们到处都可以发现，一切时代，一切国家，无论它们是文明的或野蛮的，抑或二者兼而有之，它们总是存在于君主政治的形式之下。还是荷马说的好，政出多门并非好事，还是只要一个统治者，或一个国王吧！[①]在一

① 《伊里亚特》，ii，204。——原注

切地方，在所有时代，我们总是可以看到百万之众、甚至千万之众心甘情愿地、谦卑恭顺地屈从于一个男人，有时甚至是屈从于一个妇女或暂时还是一个孩子的统驭。这一切是如何可能的呢？难道在人性之中存在一种君主政体的本能，它能够驱使人们把君主政体当作最为适合他们的政治形式吗？这种安排决非反思的产物。总体而论，一个人之所以成为国王，是因为从很大程度上讲，他的至高无上的威严是世袭而来的。他就是全体国民的人格化身或组合符号，而全体国民则于他身上达到了一种个体性。在这一意义上，他能够正确地宣称："朕即国家"。也正是基于这一原因，在莎士比亚的历史戏剧中，英国国王和法国国王总是相互地尊称对方为"法兰西"（法国）和"英格兰"（英国），而奥地利大公则是以他的国家的名字命名的。由此看来，国王们似乎把他们本人当作了他们民族的化身，而这一切与人的本性又是相当吻合的。出于这一重要的原因，世袭君主绝不能把他自己的利益以及他的家族利益与他的国家利益割裂开来。而在另一方面，这种情况也时常发生在君主是被选举出来的教会国家。可是，中国人只能接受帝王政治，至于共和体制为何物，他们是完全不能理解的。当一个荷兰使团于1658年来到中国的时候，它不得不再三表示奥林奇亲王是他们的国王，否则的话，中国人真要把荷兰当成一群无法无天、没有王法管束的海盗所居住的蛮夷之地了。斯托伯乌斯在其《文集》的篇首，开宗明义地写道：君主制是最好的。作者花费大量篇幅收集了古人对于君主制这种政治形式优越性的阐释。归根到底，共和国是不自然的、纯然人工的东西，它们是反思的产物。因而，在整个世界历史中，共和国只不过是作为罕见的例外而产生的。古希腊、罗马和迦太基都曾出现过共和政体。但是，事实表明这些国家

人口的六分之五，甚至八分之七都是由奴隶构成的。即使在1840年的美国，在其总人口1600万中也有300万之多的奴隶。并且，古代共和政体的延续时间与君主政体相比，则是非常短暂的。共和政体建立起来非常容易，要想维持下去就异常困难了，这一点它与君主政体恰好相反。倘若存在某种值得想往的乌托邦的话，那么，我要说：这个难题的唯一解答只能是智者和贵族的专制，即真正的贵族政府和天才的贵族阶层的专制，这种政体的产生方式就如同最高贵明智的男人与最聪慧娴淑的女子的联姻一般。这就是我的乌托邦，这就是我所理解的柏拉图的理想国。

毫无疑问，君主立宪制下的国王们大多像伊壁鸠鲁笔下的诸神一样，他们高坐天堂，无忧无虑，宁静安详，不受人间杂务的干扰。目前，此种状况简直成了一种时尚。在每一个德国小公国中，一场模仿英国宪制的闹剧正在拙劣地上演着，从上议院、下议院，到《人身保护法》，再到陪审团制度，学得毫不走样。这些制度产生于英国人的性格和英国的环境，并以它们为前提条件，因而自然只适合英国人。正如德国人很自然地被分成不同的群体一样，他们受到许多个类似的国王们的统辖，在众多国王之上，还有一个君临一切的皇帝，他维护着国家的稳定，代表着整个国家的统一。这种状况也产生于德国人的性格和德国的环境。我的意思是，如果德国不是遭受到如同意大利一样的命运，它一定会恢复被头号敌人拿破仑一世破坏的帝国王位，并将尽可能地重振德意志帝国的雄威。因为德国的统一全依赖于此，没有帝国的王位，德国的统一只是一句空话，是靠不住的。但是，我们今天已经不再生活在施瓦茨堡的金特[1]伯爵时代，那时，选择一个皇帝可是一件极为严重的大

[1] 金特伯爵(1304—1349.6.14)，1349年德意志王位的竞争者。——译注

事，王位继承权之所以从普鲁士移至奥地利，真正关系到王位继承者的性命。不管怎么说，小国的绝对主权完全是虚妄不实的。拿破仑一世对德意志的所做所为与奥托大帝对意大利的所做所为，简直同出一辙：即按照“瓜分帝国”的原则，把它们分割成一个个独立的小国家。

在固守古老的制度、习俗和惯例方面，英国人可谓表现出了极高的智慧，他们把这些东西看成是神圣不可变更的，甚至甘愿冒固执僵硬、冥顽不化的风险，而这样做事只会更加荒诞可笑。英国人之所以把这些制度、习惯看成是神圣不可变更的，其理由很简单：即这些东西绝非是一个愚拙大脑一时的心血来潮，而是久经时代的考验，其本身既有环境的压力，又包含了生活的智慧，因而完全是适合英国这个民族的。而在另一方面，德国人却让自己被他的英国老师牵着鼻子走，做事情非得穿上一件英国式外套不可，除此而外就不知道还有其他可做的事了。因此，他威吓他的父亲，一定要穿这件外套。就这样，这个笨拙的家伙愚蠢地穿上这件外套，显露出一副极其荒唐可笑的样子。然而，总有一天这件外套对他会显得太紧而感到行动不便。过不了多久，他就从陪审团制度中感觉到这一点。这个制度产生于野蛮的中世纪，即阿尔弗雷德大帝时代(那时，只要具备读写能力就能使人免除死刑的惩罚)，它是所有刑事审判程序中最坏的一种制度。在这种制度下，坐在审判席上的人，不是精通法律、经验丰富的法官——只有他们才能识破盗贼、杀人犯、流氓无赖之徒的欺诈和蒙骗，并能很好地把握案情的要害之处；而是叽叽喳喳、搬弄是非的裁缝和制革匠——他们那种粗糙的、蒙昧的、缺乏经验和愚拙不堪的低下智力，绝对不可能从那些无耻之徒的连篇谎言和多端诡计中发现真理。况且，他们一

心只想着他们的布料和皮革，盼着早点回家。并且，对于或然性与确实性之间的区别，他们绝对没有任何清楚的观念。在他们愚蠢的头脑里，正是充斥着这样一种对多种或然性的猜想，他们就充满自信地承担起决定一个人生杀予夺命运的重任。

上述评论也可以用到约翰逊博士在一个军事法庭所遇到的事情上。约翰逊博士受到法庭传唤，要他决定一件非常重要的案子，可他心里一点底也没有。他说，这儿或许不是他应该呆的地方，因为在他一生中，他甚至不曾花费一个小时来权衡过或然性问题。可见，谁能想像裁缝和制革匠能够成为公正的法官？多么恶毒的多数人公平啊！然而，作为被告，他既担心来自与他同一阶层的陪审团的偏爱，同时也担心来自完全生活在另一个阶层的法官们的癖好，因为这些法官对他个人的事情可谓一无所知，其地位是不可撤换的，并且他们也意识到自己公职的尊严。但不管怎样说，让陪审团决断某些人是否有反抗政府及其首脑的罪行和新闻界是否犯有过失，其意义无异于是让狐狸去看管鹅群。

在任何地方，任何时候，总是存在着对政府、法律和公共规则的不满。这在极大程度上是由于，人们一直试图制定一些典章制度，以改善那些与人类存在本身须臾不可分割的悲惨状况。从神秘的意义上讲，这种悲惨状况是人类先祖亚当种下的祸根，由他开始而播及整个人类。但是，再也没有比我们所生活的时代，即现代的煽动者所宣称的奇谈怪论更加虚假、更加无耻的了。这些蛊惑人心的家伙作为基督教的敌人，自然是乐观主义者：即对于他们来说，世界就是其自身存在的目的和对象，因此，根据其自身，也就是说，根据其自身的自然构成，世界是按照最好的原则安排的，构成一个富有规则的天堂乐园。他们把世间举不胜举、显而易见的罪

恶统统归结到政府头上：他们认为，如果政府尽到责任，那么就会把尘世变成天堂；换句话说，所有的人都有吃有喝，生殖繁衍直至死亡，一生无忧无虑，逍遥自在。这就是他们所谓的世界是"其自身存在的目的和对象"的真正含义，这就是"人类永恒进步"的全部目标；除此而外，他们是不屑于再谈论其他什么好东西了。

过去，忠诚是王权的主要支柱；现在，则变成了信誉。罗马教皇本人很少关心对于信仰的确信，反而对使他的借贷人相信他的良好信誉表现出更多的关心。过去，世界的罪孽叫人悲叹；现在，社会的金融债务则更令人沮丧。过去，人们预言世界的末日；现在，人们则预计债务的拒付，即国家的普遍破产，总有一天是会发生的。在此种或彼种情况下，尽管某些先知抱有一个坚定的希冀，自觉不会活到那时而见到这一切。

从一种伦理的或一种理性的观点看，相对于继承权，所有权更具有一种无与伦比的优越基础。然而所有权与继承权密切相连，并成为继承权中不可分割的组成部分，因而废除继承权而不危及所有权几乎是不可能的。其理由在于，一个人所占有的绝大多数财产都是继承而来的，因此他必然赞成继承权。正如旧的贵族阶层仅仅具有继承世袭财产的名义，但是仅靠使用这些贵族头衔绝不意味他们在事实上占有这些财产。因此，一切财产所有者，倘若他们是明智的，而不是妒嫉成性的话，那么也应该赞成继承权的继续存在。

贵族阶层的存在具有双重的意义：一方而它有利于维护所有权，另一方而它还有利于维护国王的继承权。因为国王是国家的第一贵族，并且，他通常是把贵族当成他谦恭的亲戚对待的，把他

们与普通人区别开来，予以特殊的关照、信赖和厚爱。这也是非常自然的，他更加信任那些其祖先是朝廷重臣的后人们，把他们当成自己直接的盟友。因此，贵族自有其接受贵族头衔的理由，一旦出现任何事情而危及对他的信任时，他就必须重复对国王效忠的誓言。正如读者们注意到的那样，一个人的品格，无疑是他的父亲遗传给他的。不考虑一个人是谁的儿子，确乎是一件思想狭隘、荒谬至极的事情。

三、自由意志与宿命论

我的获奖论文《论道德自由》曾得出这样的结论：即，道德自由不在自然之中，而在自然之外。在此以后，即使毫无思想的人也不该再有任何疑问了。唯一存在的自由另有一种形而上学的品格。在物理的世界中，自由是不可能的。因此，尽管我们各自的行为一点也不自由，但每一个人的个体品格要被看作一种自由行为。他之所以成为如此这般一个人，全在于他的意志决定成为这样一个人。意志本身，就其体现在一个个体身上而言，构成了这个个体原初的和基本的欲求；并且，它独立于一切知识，因为它是先在于这种知识的。从知识中所认识的一切，只是一系列的动机；通过这些动机，意志连续不断地展现其本性，使其自身成为可知的或可见的。但是，意志本身，作为超越时间存在的东西，只要它存在，就永远不会变化。因此，在特定的时间里，每一个人是其所是的人或在其所在的环境，均出于严格的必然性；除了在这特定的时间里的所作所为之外，他们绝对不可能再做其他任何事情。由此可见，一个人生命的全部旅程（其中包含了许许多多或大或小的偶然事件），都是必然地先在决定的，就如同一个闹钟指针的轨迹一样。

上述思想的主要理由在于，我所描述的这种形而上学的自由行为势必成为一种认知意识，即一种知性的直觉，它受制于空间和时间的形式。借助于这些形式，行为的统一性和不可分性就具体

地表现为一系列的状态和事件，这些状态和事件完全受制于充足理由律的四种形式——而这些恰恰是必然性所包含的意思。但是，所有这些行为在结果上均设定了一种道德的情形，这意味着：通过我们的所做所为，我们知道了自己是什么；通过我们所遭遇的痛苦，我们知道了自己的价值。

进一步说，由此也就导致了：一个人的个体性并不仅仅依赖于个体化的原则；并且，就其本性而言，它完全不是现象的。而是相反，它只根源于自在之物，根源于构成每个个体本质的自由意志。个体的特征本身只是个体的；但是，个体性的根源延伸得多么深厚这样一个问题，我并不打算回答。

这儿，有必要提及一下，柏拉图以其特有的方式，曾经阐述过人的自由行为的个体性。[①]他认为，他降生于世界就禀赋一种先天的秉性，这种秉性出自于与灵魂轮回说相一致的、早已附属于他的情感和品格。婆罗门教哲学也以一种神秘的方式表述过这种内在品格不可改变的固定性。他们说，在一个人降生尘世之际，梵天即把他的所做所为及将要遭受的苦难，一一书写并雕刻在他的颅骨上，而这个人的一生必须将它们具体地展现出来。他们指出，颅骨缝隙锯齿状的边缘就是梵天书写的明证。他们还说，书写的内容完全依据于一个人前生的所做所为。同样的观点似乎也构成了基督教的基础，确切说，构成了保罗教中命定论的基础。

这一被日常经验普遍证实的真理还导致了另外一个结论。一切真正的优点，不论是道德的还是理智的，就其起源而论，都不单纯是物理的或经验的，而是形而上学的。也就是说，它是先天的给

① 《斐德罗篇》和《法律篇》，第十卷。——原注

予，而非后天的给予。换句话说，它是内在地具有，而非外在地获得。其根源不单纯是一种现象，而是自在之物。因此，每个人一生中所完成的，只是深深植根于其本性中不可改变的东西，或者说，只是其与生俱来的东西。的确，理智的能力需要发展，正如许多自然的物品需要开发，以便我们能够欣赏或享用它们。但是，正如一种自然物品不经开发就不能改变其原初的物质形态一样，理智的发展也是如此。这就说明了，为何特性只是获得的、习得的或传授的，即，无论道德的特性还是理智的特性，都只是后天的。它们不是真正的或真实的，仅仅是表面的或肤浅的，不具有任何价值。这是真正的形而上学的结论，并且，经验也告诉我们，通过它我们能够看到表象之后的东西。最为重要的证明是，我们都禀赋这样一些内在的品性，正如我们都被赋予不同的面孔和外貌一样。伟大人物在这些方面更是与众不同，这正是我们大家如此惊奇地争相瞻仰他的缘故。毫无疑问，我们有理由说，肤浅之辈，甚至平庸众生将会持相反的观点；这样，在他们遭受挫折时就能够安慰自己，相信事情会好起来的。

因而，世界并不单纯是一个战场，胜利和失败将在来世得到它们应该得到的报偿。不！最后审判就在世界本身，每个人都拥有他应该得到的奖赏和惩罚。这只不过是婆罗门教和佛教的教义，它们的灵魂轮回说都包含这样的道理。

这儿产生一个问题，两个生活在荒野并处于隔绝状态中的人，当他们第一次相见时，将会做什么。霍布斯、普芬道夫[①]和卢梭各

① 普芬道夫(1632.1.8—1694.10)，德国国际法专家和法理学家。对德国自然哲学影响较大，洛克和卢梭都受其思想影响。——译注

自给予不同的回答。普芬道夫相信他们将会相互接近，彼此把对方当作朋友。霍布斯持相反观点，认为他们将把对方视为敌人。卢梭则说，他们将一言不发，擦身而过。这三种解答既对也错。一个个体与另一个个体之间的内在道德意向所包含的不可胜数的差别，造成了这种现象。这种差别是如此巨大，以至于这儿所产生的问题应被当作衡量这种差别的标准和尺度。因为有些人一旦看见其他人，总是会立刻唤起一种敌视的情感，其内在的本性马上会大声呼喊：那不是我！也有一些人一旦看到他人，则会立即产生一种深深的同情，其内在的本性告诉他：那是我的再现！在这两种态度之间还有无数的等级差异。在这个极为重要的事情上，我们表现出来的态度是如此的迥然相异，这不能不说是一个巨大的难题，甚至可以说是一件神秘的事情。

关于这种道德品质的先天本性，丹麦作家巴斯特霍姆在其题为《野蛮人对知识的历史贡献》的著作中，表达了另外一种观点。即，知识文化与道德善良是完全不同的，相互独立的，并不是互为基础的。这一事实强烈地震撼了巴斯特霍姆。我们将会发现，这一事实的原因非常简单：即道德善良绝不是起源于由知识文化发展而来的反思，而是根源于意志自身，意志的构成是内在的，其自身很难受到后天教育的影响。一方面，巴斯特霍姆描述了，绝大多数民族都是极为邪恶和不道德的；另一方面，他也记述了某些野蛮人身上所具有的道德上的优良品质。例如，奥罗特彻斯人、萨沃岛居民，通古斯人，珀琉岛人，就是如此。他试图解决这一问题：当他们的邻居们全都邪恶透顶时，这些未开化的部落为何还能如此地善良道德。

于我而言，这个难题似乎可以这样解答：我们知道，道德品质

是可以遗传的；正如上面所描述的某一与世隔绝的部落，它可以追溯到某一家族，最终还可以追溯到一个单独的祖先，而这个祖先恰好是一个善良人，于是后代就禀承了这种道德的纯洁性。例如，倘若不是这样的话，那么，为什么在许多不愉快的场合下——诸如拒绝偿付公债、海盗式的攻击等，英国人总是提醒北美人不要忘记自己是英国苦囚的后裔呢？无论如何，这种中伤责难只能应用于人类的一小部分。

令人感到惊叹的是，一个人的个性（也就是说，它是一定的品质与一定的理智的结合）如此精确地决定了他的全部的行为和思想，乃至决定了他大多数极不重要的细枝末节；它好像一种染料，深深地渗进每个人的内部。由此就导致了，一个人的整个生活历程，换句话说，一个人内在和外在的历史是如此绝对地不同于另外一个人。正如植物学家对某种植物的了解，可以观一叶而知全体；居维叶凭借一根动物骨头，就可以重构出这种动物的全貌；我们通过某一孤立的个性化的举动，也可以准确地了解一个人的整个性格特征。也就是说，一定程度上一个人本身可以通过他的某种行为而重新塑造出来，即使这种行为再微不足道也是如此。而且，由小见大，这是对一切人最为完好的检测，因为在重要的事情上人们反而会处处小心提防的。只有在细微小事上，人们才会不加考虑地顺应自己的自然倾向。这就是为什么塞涅卡的论述是如此正确的理由，他认为：小事见性格[①]。倘若一个人处处表现出，卑鄙无耻，自私自利，毫无公正利他之心，那么在一个便士的交易中他也得不到信任，除非他有相应的抵押物。因为谁能够相信这个在一

① 《书信集》，52。——原注

切事情上(除非相关财产)天天都表现出不公正、在许多日常琐事上(它们没有经过仔细的检查)处处都凸现出毫无限制的自私自利的家伙呢？——这就如同从一件破夹克的洞孔中可窥见脏衬衫一样。我的意思是想问，谁能够相信这个在一切相关我的与你的事情上，不是出于其他动机、仅仅是出于公正目的，而光明正大行事的家伙呢？一个在小事上没有良心的人，在大事上也将是一个流氓无赖。倘若我们忽略一个人性格上的细枝末节，那么在我们以后得知这种性格在大事上对我们造成极大损害，我们只能责备我们自己了。由于同样的原则，只要我们所谓的朋友一旦在一些细微小事上表现出他们的邪恶、卑鄙和粗俗，我们就应该立即与他们断交；以便我们可以避免随时伺机加害我们的恶运的降临。这样的道理同样可以运用于仆人。让我们时刻铭记我们的准则：宁可独处，也不要与叛徒为伍。

在人类所有的知识中，有一个首要的、也是最重要的真理，那就是要确信：一个人的行为，不论是作为一个整体，还是作为受整体支配的本质部分，都不是由他的理性或统辖其行为的意志所决定的。不论怎样真诚，没有一个人能够按照自己的意愿，成为此种人或彼种人。他的行为只是根源于他内在的、顽固不变的性格，只是更直接地、更特别地决定于他的动机。因而，一个人的行为只是其性格与动机相结合的必然产物。这一点可以通过行星的运行过程形象地得到说明，即行星是它被赋予的轨道切线力与来自于太阳的向心力的共同作用的结果。在这种比喻中，切线力好比是性格，而向心力说明了动机的影响。然而这种比喻远远不够。因为，恰当地说，一方面切线力是行星运动的源泉，而另一方面，运动又是受引力控制的；从一种形而上学的观点看，意志只把自身表现在

身体之中。

把握了这一事实，我们将会看到：在可能发生的情况下，我们将要做的其实至多只能形成一种推测，尽管我们时常把我们的推测当作一种决断。例如，在实施一项计划时，一个人可能怀有极大的真诚，甚至渴望；他承诺在发生某种未来事件的情况下，将要这样做或那样做；但是，这绝不意味他真的会完成这一承诺。除非他被认定为，他所做出的承诺，就其本身来讲，无论何时何地对他都是一个充分有效的动机，迫使他去完成，比如对荣誉的考虑，就像某种外在的压力驱策他去行动。除此而外，在某种确定的情况下，根据我们对一个人的性格以及他将会受其影响的外部环境的真实而准确的了解，我们就可以预先得知他将要做什么。这就好比一叶知秋，窥一斑而知全豹。也就是说，知道了一个人的昨天，就可以知道他的今天和明天。因为，只要假定他第二次遇到的情景与他第一次遇到的情景完全是一样的话，那么他一定会重复第一次做过的事情。正如我时常提到的那样：决定一个人行为的最终原因，并非是真实的，而是已知的。无论是什么，只要他第一次不能认识或理解，那么它就丝毫也不会影响他今后再如此行动的意志。这就如同某些绝缘物体阻隔导体运动电流就停止一样。在任何给定的情况下，一个人为何不能按他应该做的那样去行动，为何在当时总是表现出他要么缺乏决断或忍耐，要么缺乏勇气或某些其他应当具有的品质；这些再也清楚不过地表明，人的不可动摇的性格秉赋是人一切行为的逻辑必然性。尽管以后他懂得了，他当时本应该怎样做，然而他仍旧会严格重复过去错误的行为。尽管他会这样想：假如再给我一次机会，我将不会再这样做。但是，一旦机会真的来了，他又会犯同样的错误。此时，他将惊奇万分地发现，

他丝毫不差地再次重复同样的傻事。[①]

莎士比亚戏剧以一种特别的方式，为我们上面谈论的真理提供了最好的例证。莎士比亚正是被这个真理自始至终地感染着。在其戏剧的每一页中，他以他那天生具备的智慧生动细腻地表述了这一真理。这儿，我将举一个例子，说明莎士比亚是如何清楚无误地表现这一真理，却丝毫没有显露出任何人为造作的痕迹。这就在于，莎士比亚是一位真正的艺术家，从来就不会从通常的观念出发。他的方法非常明显，即总是直接触及他当下地、本能地把握的这一真理，而不管有没有人注意或领悟这个真理，更不管那些愚拙肤浅的德国佬天天四处宣扬的陈辞滥调（他们总以为他们撰写的著作揭示了日常道德生活的内在本质）。我曾间接提到过诺森伯兰伯爵这个角色，我们可以在前后连贯的三部戏剧中发现他，尽管他在其中任何一部戏剧中也不是主角，并且他只出现在分布于十五场剧中的很少几幕戏里。所以，倘若读者没有特别注意这个间隔出场的角色，那么这个角色的道德身份很容易被我们忽略。然而莎士比亚这位诗人并没有忽略这个角色。莎士比亚笔下的这位伯爵，出场时总是举止高贵优雅，具有骑士风度，且言谈得体，合乎身份；并且，美丽的词藻、高尚的语句常常从他嘴中脱口而出。相对而言，这种角色与席勒作品的风格相去甚远，席勒更喜欢描绘黑暗中的魔鬼，他对自己所要表现的角色的道德好恶，总是可以从这些角色自己的话中听出来。无论是莎士比亚，还是歌德，他们笔下的每个角色只要站在舞台上表演和说话，从表面看绝对是公正高尚的，尽管这个角色实际上是一个大坏蛋。在这方面，读者自己

① 参见《作为意志和表象的世界》，第 251 页以下（第三版）。——原注

可以比较一下歌德笔下的阿尔巴公爵和席勒笔下的同一角色。

我们熟悉诺森伯兰伯爵是在《理查德二世》这部戏剧中。在剧中，他先是支持博林布罗克，图谋反对国王；其后在《亨利四世》中，他又对国王大献殷勤（第三幕，第二场）。在紧接的一场中，他受到了惩戒，因为在同国王说话时他称国王为“理查德”，缺乏对国王更多的尊重，尽管他辩解说，这只是出于简洁的缘故。稍后，他通过阴险狡诈的活动迫使国王屈服。在下一场戏中，当国王放弃王位后，诺森伯兰伯爵以一种极端尖刻、蔑视的态度对待国王，不幸的国王完全垮了，乃至忍无可忍，他大声斥责诺森伯兰：朋友，在我进地狱之前你就这样折磨我！剧终时，诺森伯兰向新国王宣布，他已经把前国王支持者的脑袋送到伦敦去了。

在下一部悲剧《亨利四世》中，诺森伯兰伯爵以如出一辙的伎俩策划了颠覆新国王的活动。在第四场戏中，我们看到反叛者们已经联合起来，正准备在翌日发动一场决定性的战斗，只是在耐心地等候诺森伯兰的到来和命令。在最后时刻，他派人送来一封信，说他病了，并说他不能把他的部下委托给任何人；但是，他也说，其他人应当勇往直前，英勇战斗。他们这样做了，但由于诺森伯兰没有参加，造成了反叛力量的大大削弱，反叛者们被彻底地击败了。他们的大多数领导人被俘获，其中包括诺森伯兰的儿子，勇猛无畏的霍茨帕，也落到了威尔士亲王的手中。

随着剧情的发展，在《亨利四世》的第二部中，我们目睹诺森伯兰伯爵由于儿子被杀而变得怒火中烧，暴跳如雷，复仇的渴望使他陷入疯狂之中。由于他的煽动和策划，另一次反叛开始酝酿，反叛队伍的首领再次聚集一堂。在第四场中，正当反叛者们要发起战斗，等待诺森伯兰参加的时候，他们又收到诺森伯兰的一封信，说

他尚未把部队充分准备好.为安全考虑他目前还要留在苏格兰;然而他在信中热情洋溢地衷心祝福其他人英勇地承担起战斗任务,直至取得最后胜利。然而,反叛者们在国王的一纸条约下屈服了,条约没有履行,于是他们全军覆没。

就人的性格而言,它只是合理选择和深思熟虑的产物,也就是说,在一切行动中,理智根本不做别的,仅仅表现为意志的动机。其后,在生命的发展过程中,理智只是扮演一个旁观者或目击者,并与天生性格的动机影响相互一致。严格地说,一切生命过程所发生的偶然事件,都如同钟摆运动一样,具有同样的必然性。在这一点上,可以参考我的获奖论文《论意志自由》。在这篇论文中,我已经解释了,在每一次单独行为中,意志是完全自由的这样一种顽固幻相的真实涵义和起源;并指明了这种幻相所产生的真正原因。下面,我将要对这种自然幻相增加一种目的论的说明。

人的生命过程的每一次单独行动看上去似乎具有自由和独创性,实际上只是人的性格使然,这一点是可以理解的,正是人的理智对这一点的领会决定了人生的全部旅途。既然每一次单独行动中原初的东西似乎总是被重新装扮过的经验意识,那么一个人在其生命过程中就接受到了最为有力的、可能的道德教育。这样,不像以前那样,他彻底地意识到他的性格中一切坏的方面。在每次行动中,良知总是告诫他:你应当与以前有所不同地行动,尽管其真实含义是:你应当成为与你不同的人。一方面是由于这种顽固不化性格的结果,另一方面则是由于出现于一切环境(人的性格是不断地被置于其中的)中的严格必然性的结果,每个人的生命过程就这样丝毫不差、从头至尾地被决定了。但是,不论从主观的角度看,还是从客观的角度看,并且,如果我们不拒斥一切正义观念的

话，那么某个人的生命过程相对于另一个人而言，仍然可能不可估量地变得更加幸福，更加高尚，更加富有价值；这样，我们就会倾向于婆罗门教和佛教所信奉的学说，——不论是从主观条件讲，还是从客观条件讲，一个人一旦出生，他就是前世修行的道德结果。

马基雅维里对哲学思辨似乎毫无兴趣，但却关注于用他的那不同凡响的洞察力和独一无二的敏锐性来考察下列事情，这种考察具有一种真正的、深刻的内涵。它揭示出，马基雅维里对人的内在必然性有一种直观性的知识，即：性格和动机一旦给定，一切行动也就被决定了。在其一部喜剧作品序幕的开头，马基雅维里发表了这样的观点：**在循环往复的相同环境下，相同的人总是以相同方式循环往复地再现于世界中；一百年后我们将会再次发现我们自己，并且将要做着我们今天正在做的相同的事情。**不管怎样讲，马基雅维里似乎已被奥古斯丁在其回忆录《上帝之城》第七卷第8章中的议论所深深打动了。

命运，或古人所说的 εἱμαρμένη，不是别的，只是指某种意识的确定性，即：所有发生的事情都是牢牢地受制于因果锁链的，一切事情的发生都有某种严格的必然性；未来是为某种绝对的确定性所注定了的，如同过去一样不会发生丝毫的变更。也就是说，如果我们不否认神秘的洞见或天眼的话，那么在古人宿命论神话中一切被当作传说的东西，都是对未来的预言。一个人应当努力去理解和领悟宿命论，而不应该用肤浅无聊的废话和愚蠢荒谬的托辞妄想来解释宿命论的基本道理；因为宿命论已被证明是正确的，它以一种极为重要的方式帮助我们解开人的生命之迷。从主要方面说，神定论与宿命论没有什么差别。它们的不同仅仅在于，神定论认为，人的行为的天性性格和外部决定来源于一个理性存在；而

宿命论则认为它们来源于一个非理性的存在。但是,不论在何种情况下,其结果都是一样的:应当发生的必定会发生。

另一方面,道德自由概念与独创性概念是不可分割的。我们不能想像,一个人在意愿和行为是自由的同时,被说成是另一个人的制造品。称自己为无中生有的人,以相同的过程创造和决定了他自己的本性,或者说,创造和决定了他自己的全部特性。因为一个不创造某物的人,绝不可能自我创造,也就是说,某种存在从头至尾、完完全全决定了它的全部特性。一个人所说和所做的一切必然地产生于被如此决定的内在特性,正是这些内在特性本身才使得人去这般所言所为,正是某些外在的动力驱策着它们去获得自己的存在。一个人是怎样的,他必定怎样去行动。对一个人的赞美或责骂,绝非是针对这个人的行为,而是针对这个人的内在本性和存在的。

这就说明了,为什么有神论与人的道德责任之间是不相融合的。因为责任总是要归因于人的创造者,正是在这儿,责任才能找到自己的根源。试图通过道德自由概念在难以融合的两端之间架起一座桥梁,完全是徒劳无功的,其结果总是要垮掉的。自由的一定也是原初的。倘若我们的意志是自由的,那么我们的意志一定也是原初的要素,反之亦然。前康德的独断论试图区分这两个范畴,于是,它假定存在两种类型的自由,一类是宇宙论的,即所谓第一因,另一类是道德学的和神学的,即所谓人的意志。康德是在《纯粹理性批判》第三、第四个关于自由的二律背反中表述这一思想的。

另一方面,在我的哲学中有这样一种清楚的认知,一切行动背后都隐藏着某种严格的必然的性格。这种认知与下述思想是相互

和谐的，即：那种甚至把自身体现在有机体和无理性世界中的东西，正是意志。假如不是这样的话，支配无理性存在行为的必然性在其发挥作用时，显而易见将会与意志发生冲突。我的意思是指，假如真的有个人的行为自由这类东西的话，那么它绝不会像行为的另一类东西那样必不可少。但是，正如我刚刚说明的，这种说法与我的一切意志行动具有必然性格的学说是完全一致的，即我们必须把人的生存及其存在本身看作是他的自由的结果，因而也看作是他的意志的结果。所以，意志必定是自我生存的，它必具备所谓的自在性。在与此相反的假设下，正如我所阐明的那样，一切责任都将化为乌有，道德就如同物理世界中的一架机器，在其机械运动中唯一自得其乐的，就是生产那些外在于它的产品。这样看来，诸种真理就走到一起，携手前进，共同取得了胜利；而谬误则被挤到角落里，难有容身之地。

道德教育在实践指导上具有何种影响，以及这种种影响的界限是什么，这些问题我已经在我的论文《论道德的基础》第20节中进行了充分的阐释。就其主要方面来讲，道德榜样能够起到类似的影响。甚至说，它比道德学说更能产生强有力的影响。所以，值得在此作一个简短的分析。

从根本上讲，榜样发挥作用，既能压抑人，也能鼓励人。当一个人决定放弃他想干的事情时，这就是前者的作用。我的意思是，他看到另一个人没有做这件事，他由此判断，总的说，干这件事没有好处，因为它或许会危及他的身体、财产或荣誉。尽管未做这件事，他依然感到满足，他庆幸自己经受住了考验，没有做对自己不利的事情。或许他看到另外一个家伙，没有压抑自己，结果因为干

了这件事而招惹了麻烦。这就是榜样的抑制方面的影响。榜样鼓励一个人是以两种方式发挥影响的。一种方式是劝他去做他原本不想做的事情，因为他担心一时的疏忽会以某种方式危害到他，或从旁人的观点看会伤害到他。另一种方式是鼓励他去做他原本就想干的事情，由于他害怕危险或受到责骂，就一直压抑自己不干这件事。这就是榜样富有诱惑性的作用。最后，榜样还会促使一个人去做他原本根本就不愿意做的事情。显而易见，最后这种情况下，榜样主要是从理智方面发挥作用的。这种对意志的理智方面的影响是第二位的。并且，倘若能够发挥这种影响的话，这也是由于这个人自我判断的介入，或是由于这个人对推荐榜样之人的信赖。

榜样的种种影响是非常强烈的，所有这些影响都依赖于如下的事实：作为一条规律，人太缺乏自己的判断了，甚至常常太缺乏知识了，不懂得如何自我思考，独辟蹊径；因而，人总是喜好跟在别人的屁股后面，亦步亦趋，邯郸学步。正因如此，人愈是缺乏这些优良品格，也就愈加需要榜样的影响了。事实上，我们的确发现，绝大多数人的指路明星都是以其他人为榜样的。在他们全部的生命旅程中，不论大事还是小事，最终的结果仅仅是单纯的模仿。哪怕在最微不足道的琐事上，他们也不是根据他们自己的判断行事的。模仿和习惯，几乎是人类一切行为的根源。由此就导致了，人失去了全部的和各种各类的反思，失去了对他们自己的辨别力的正确信任。与此同时，人的这种极为强烈的、内在的模仿本能，恰好证明人类与猿类有亲缘关系。

但是，榜样产生影响完全依赖于人的性格，也就是说，同一榜样既可能诱惑一个人，也可能制止另一个人。观察这种影响的事

例很容易找到，社交场合上的粗俗无礼成为一种时尚并迅速流行开来，即是这样的例证。比如，某人在社交中第一次注意到这类事情发生时，他或许这样对自己说：真可耻！他怎能如此放肆！太自私自利了，一点也不替他人考虑！我要注意，千万不能做类似的事情！但是，同时却有另外二十个人在这样想：啊哈！他能这样干，我也能这样干。

就道德性而言，榜样如同说教一样，它们确实可以促进文明或法律的改良，但严格地讲，这种改良并非内在的向善，而仅仅是某种道德的改良。因为榜样永远只能通过个人的动机才会发挥作用，因而这就设定了，人们易于受到这类动机的影响。但是，恰恰是对此种或彼种动机性格方面的主导感觉，才决定着其道德性是否真实和确切。不管它是何种类别的动机，它终究是天生而成的。一般讲来，榜样作为一种工具，既能够促进性格中善的品质，又可以助长性格中恶的品质；但是，榜样绝不会创造这些品质。正如塞涅卡的一句格言所说：意志绝不是后天习得的。这句格言同样适用这儿。一切真实的道德品质，不论其是善的还是恶的，都是与生俱来的，内在的。这种思想与婆罗门教和佛教主张的灵魂轮回说是非常契合的，即在它们看来，一个人的善行和恶行如同他的身影一样，会跟着他从一生轮回到另一生。犹太教则不这样认为。因为犹太教主张，一个人来到世上就如同一张道德上无善无恶的白纸，以便他能够借助某种不可思议的自由意志，走向一个既不可见到的又不可避免的目标——真可谓毫无差别的自由意志；于是，作为某种合理思考的结果，他要么选择成为一个天使，要么选择成为一个魔鬼，要么选择成为二者之间的另外一个怪物。尽管我已经注意到了犹太教的图谋，但我根本就不在乎它，因为我站在真理一

边。我不是什么哲学教授，所以我绝无责任苦心竭虑地去建立什么犹太教的基本原理，尽管这些东西永远都是全部哲学知识进步的障碍。在道德自由旗号下的毫无差别的自由意志，只是玩弄于哲学教授股掌中的迷人的小女子，我们还是把她留给那些聪明的、高贵的、正直的绅士们去享用吧。

四、论性格

那些热衷于追求幸福、荣耀和长寿，而不希望过一种德性生活的人，就如同浅薄无知的演员一样——他们永远渴求扮演主角，即扮演那些风光荣耀、功名显赫的角色。他们根本就不理解，真正重要的事情不是“什么”或“多少”，而是他们“如何”扮演。

既然一个人是不可变更的，那么他的道德性格必将绝对同一地伴随着他的整个生命过程。既然一个人接受了这个角色，那么他就必须演好这个角色，不能与这个角色的人物性格产生任何细微的差异。经验也好，哲学也好，宗教也好，都不能对他产生丝毫的影响。于是，问题产生了：生命的意义究竟是什么？在人所扮演的这场滑稽戏中，既然所有主要情节都是不可更改的、事先决定了的，那么它究竟要达到什么目的呢？

正是这种扮演，一个人才能理解他自己，才能明白他寻求的是什么以及他努力想成为什么样的人。也就是说，他希望成为什么样的人，他也就事实上是什么样的人。这是一种必须从外界告诉给他的知识。生命系于人，或者说，生命系于意志，正如化学试剂系于物体一样，即：唯有凭借生命，一个人才能展示他是什么，并且唯有凭借他展示自己是什么，他在事实上才获得了自己的全部存在。生命是性格的具体表现，或者说，是我们借助性格这个语词理解的某种东西的具体表现。这种东西不在生命之中，而在生命之外，并且是外在于时间序列的；性格所经历的变化，只是生命过程

所赋予的自我认知的一种结果。生命只是一面镜子，人照镜子不是为了看到自己的影像，而是为了能够通过这种反映逐步理解自己。他能够看见的东西，正是这面镜子所映现的东西。生命是一种校样，排字工的错误在上面一览无余。只要生命变成可见的东西，那么其类型不论是伟大的或是渺小的，对于生命的结果而言都是无关紧要的。生命的外观毫无意义，历史的过程同样也毫无意义。正如一种错误一旦发生，不论它是大错误还是小错误，从总体上讲都是一回事情一样；一种被反映出来的罪恶品性，不论是一个世界征服者的，还是一个流氓恶棍的，或者是一个病态的利己主义者的，从本质上讲也是同样一回事情。因为在这种情况下，个体身上反映出人类的特性。换句话说，或许他仅仅看到自身。但是，他应当明白，这种自我审视意味着什么。

因而，一旦一个人常常陷入利己主义的泥潭，并被这个泥潭牢牢地纠缠住的时候，那么，不管他的表情是快乐的、狂欢的、贪婪的、充满希望的，还是绝望的、烦躁的、愤怒的、恐惧的、疑虑的、极度悲观的，或是其他诸如此类的情绪——总体而言，他已经落入到罪恶的魔掌，至于他是如何深陷其中的，已经无关紧要了。现在需要做的事情是，他应当抓紧逃离利己主义的魔爪。然而，再做这种事情同样也无关紧要了。

我已经从理论上描述了作为超越时间的意志行为的性格。至于时间中的生命，或行动中的性格，则是变化发展的。因为我们每个人都要碰到前后两种实践生活中的问题，我们每个人都是由上述两种东西构成的。性格决定着我们的生命，这种决定比我们想像的要多得多。至于说，每个人都是他自己命运的建筑师，这句话只是在一定限度上才是正确的。毫无疑问，表面上看，我们的命运

似乎完全是由外界决定的；并且，我们知晓这一点的方式，就如同音乐旋律从外界传入我们的耳朵一样。但是，只要我们回首往事，我们将会立即发现，我们生命的种种变化仅仅是由同一主题即我们的性格所构成的，仿佛就像同一首主旋律贯穿在整个乐曲中一样。这是一个人能够、也必须在自身内并通过自身而获得的一条重要经验。

不仅人的生命，还包括人的理智，都具有一种清晰明确的性格，只是人的理智主要是用于理论方面的事情。但是，并不是每个人都具有这种智性的性格，因为我所说的这种明晰的个性是天才性的——即一种关于世界的原初性的洞见，它设定了一种绝对的、超越概念的个性，这种个性构成了天才的内在本质。人的智性性格是主题，人的一切作品都是这种同一主题的不同变体而已。我在魏玛写的一篇文章中，曾把它称为一种天赋的技艺，天才只有通过这种技艺才能写成丰富多彩的作品。正是这种智性的性格决定了天才们的相貌（我可以称之为理论性的相貌），并且赋予这种相貌以一种与众不同的深刻印象。它主要是通过眼睛和前额将自己表现出来。在凡夫俗子那里，他们的相貌与天才的相貌相比，只是少的可怜地有一点类似罢了。另一方面看，所有的人都具有实践性的相貌，这种相貌只是意志的标记，实践性格的符号，道德天性的象征。它主要是通过嘴巴来表现自己的。

只要我们理解性格的本性，我们就会明白性格是高于并超越于时间的，在生命过程的影响下，它绝不会发生任何变化。但是，尽管性格始终如一，依然故我，它还是需要在时间中外化自己，把自身具有的多样化方面展现出来。这就在于，性格是由两种因素构成的：一种是生命意志本身，它是一种盲目的冲动，即所谓的原

动力；另一种是约束力，它是意志在理解世界只不过是意志自身之后，意志所要求的一种力量。人一开始往往都热衷于欲望的满足，但是人终究会渐渐明白，生命是一种多么虚无缥缈的东西，生命的愉悦是多么地虚妄不实，这其中又包含多少阴险可怖的事情啊。正是明白了这些道理，才促使有些人变成了隐士、忏悔者和马大拉的玛利亚。[①]然而，根据经验观察来看，过惯了这种声色犬马、恣情纵欲的生活之后，再想放弃它去过一种清静淡泊的生活，这样一种转变是绝无可能的，除非这个人主动地拒绝感官快乐。在人的生命中，改邪归正，弃恶从善，几乎没有可能。绝大多数灵魂美丽、心灵纯真的人，在他们从这一可怕方面慢慢领悟生命之前，还是可以尽情地啜饮生命的美酒，过着一种天真无知的生活。但是，人不能做恶事，不能折磨别人，叫别人受苦受罪，而自己于其中自得其乐。因为在这种情况下，可以清楚看到，人到底在干何种行径。一个人，不论他多么年轻，多么没有经验，他都可以明白无误地从他人的痛苦中领略到自己的快乐。正是在这里，我们发现了人的丑恶行径的缘由，即只要条件许可、机会成熟，人人都是想作恶的。曾经有人极为公正地向我指明，每个人的天性中，既有非常善良、仁慈的一面，也有极端邪恶、歹毒的一面；至于他在实际中显现出哪一面，就要视情况而定了。目睹其他人在备受苦痛折磨，不仅在不同的人群中，甚至对于和自己相关的同一个人，在某一时刻会产生一种无尽的怜悯和同情，而在另一时刻则会产生一种幸灾乐祸的满足；在别人的痛苦中，这种满足会不断增加，直至达到最为残忍

---

① 马大拉的玛利亚原为一个淫荡邪恶的妓女，后悔罪向善而得救。故事见《圣经·路加福音》第八章第 2 节和第七章第 37 节。——译注

的快乐才告停止。我曾经自我审视过自己：某一时刻，我对整个人类深深怀有一种真诚的怜悯；另一时刻，我又极为麻木不仁，漠不关心人类的苦痛；偶尔，我还仇视人类，幸灾乐祸地看着他们在受罪。

所有这些都非常清楚地展示了，我们具有两种不同的，甚至是截然对立的对待世界的方式。一种方式是根据个体化的原则，它把其他一切生灵都看成是陌生的、外在于我们的，是明显地与我们不同的。我们对它们除了漠视、妒嫉、仇恨之外，绝无其他感情；并且看到它们受罪，我们才感到高兴。另一种对待世界的方式是根据我称之为“这就是你自身”的原则。它把一切生灵都看成是与我们同一的，所以在注视它们的时候，总是从我们内心唤起几丝怜悯，一份爱心。

在个人关系上，一种方式是用不可逾越的藩篱将个人隔开。另一种方式是扫除这些藩篱，把个人结合在一起。在对待其他人时，一种方式是使我们感到，他们就是我自己。另一种方式是使我们觉得，他们不是我自己。但是，有一点是非常清楚的，即看到他人受苦受罪时，会使我们有一种惺惺惜惺惺的感觉，顿生一种同病相怜之情；但是，在我们看到别人幸福安乐之时，我们绝不会产生这种感情。这时，我们总是怀有几分妒嫉之心。尽管在某种情况下，我们不会产生这种情感——比如，当我们的朋友处于幸福之时，即是如此。然而，我们对他们的幸福所具有的这份兴趣，毕竟是极为微弱的，到底不能与我们对他们落难遭罪时所怀有的同情之心相比较。难道这是因为我们真的认识到一切幸福都是一种假相，抑或是一种达致真正福祉的障碍吗？不！我更倾向认为，这是由于我们不希望看到别人拥有幸福和财富，这只会使我们妒嫉；也

就是说，我们希望，不是他人而是我们自己拥有这份欢乐和财富。

只有观察世界的第一种方式是被建立在任何可能得到论证的基础上的。另一种方式实际上在这个世界上毫无立足之地，就其自己而言它拿不出任何证据，除非我的学说能够提供非常抽象而困难的证明。为什么第一种方式在某一个人那儿占有主导地位，而第二种方式在另一个人那儿居于优先地位(尽管它并不是在任何人那儿占有决定性的优先位置)；为什么依照意志驱动而产生此种或彼种观察世界的方式。——这些都是非常深奥的问题。古人说的好："黑夜与白昼在路途上是紧密相连的。"

事实证明，此种经验性格与彼种经验性格之间存在一种巨大的、原初的裂豁。从根本上说，这样一种裂豁是以个人的意志与他的理智能力的关系为基础的。这种关系最终决定于他父亲意味着的等级与他母亲理智的等级，然而，父母的联姻在很大程度上是一种偶然的事情。所有这一切都意味着世界本质上存在着一种令人厌恶的不公正；倘若父母与子女之间的这种差别不仅仅是现象的，那么从根本上讲，一切偶然性都反映必然性。

对于意志自由而言，如果意志只是把自己体现在某一单独的行动中，那么这种行动就是一种自由的行动。但是，意志是把自己展现在整个生命过程中的，也就是说，它是作为一个完整整体的一部分被决定的，离开整体，它单独就不可能发生行动。从另一方面看，整个生命系列是自由的，它只是一个个体化了的意志的展现。

倘若一个人非常想干坏事又压抑住了自己，那么阻止他行动的可能有下列几种因素：(1)害怕惩罚或者报复；(2)出于迷信，或者说，害怕将来得到报应；(3)出于怜悯同情之心，包括通常的施舍仁爱；(4)出于荣誉感，或者说，担心名声受辱；(5)出于正义感，这

是与诚实、名誉、信仰等优良品质客观地联系在一起的某种情感，它还伴有一种坚定维护它们的神圣使命感，因为它们构成了人与人之间一切自由交往的基础，并且常常对于个人自己也是非常有利的。最后这种思想的确不是作为一种思想，而是一种纯粹的感情经常涌现出来感染着人们。正是这种荣誉感，经常驱策人去追求荣耀，乃至于当某些巨大而又不正当的利益摆在他面前的时候，他总是轻蔑地拒绝这些利益的诱惑，并骄傲地宣称：我是一个高尚的人！这也在另一方面说明，为何一介寒士，面对那些使自己落人贫困境地的富人所偶尔施舍的不义之财时，尽管他对这些财富怀有如此真诚的重视，但是他仍将拒绝碰一下这些迫切需要的财富。虽然他完全有可能不受惩罚，那么又是一种什么样的观念能够在根本上促成这样一种人的诚实呢？这就是——他决心不把他自己从那些高尚的人所组成的伟大共同体中分离出来，这些高尚的人以拥有整个地球为财富，他们崇尚的法规畅行于整个世界。他深深懂得，哪怕只做一小件恶事也会永远地把他放逐或排斥出这一高尚的社会共同体。不！一个人应当把钱花在能使他结出善果的土壤上，他应当为此而做出牺牲。

做一件善事——在每一件善事中一个人自身利益表面上是退居他人利益之后的，无外乎有下列几种动机：(1)潜在地以自我利益为根据；(2)迷信，或者说，希冀自我利益在来世得到奖赏；(3)同情；(4)想要伸出援助之手，为人纾危解难，或者说，它遵循这一准则：我们应该互相帮助，我们都希望维护这一准则，可以预料到，总有一天我们自己也会得到别人的帮助。康德所谓的一种行动之所以是善的，仅仅是出于责任的动机，仅仅是为责任而责任；然而，正如我们所见，在这里它毫无立身之地。康德本人宣称，一种行为是

否永远仅仅决定于纯粹的责任动机，这是颇有疑问的。我则坚定不疑地确信，这样一种行为永远也不会有的，它纯粹是痴人说梦，胡言乱语。一个人在实际行动中若仅仅出于某种动机而行动，这是绝不可能的。当一个人用这一类措辞来掩饰自己时，实际上他永远要受到我前面描述的四种动机其中之一的影响。在这些动机中，显然只有同情最为真实，也最为真诚。

善与恶应用于性格，仅仅存在一个选择问题；也就是说，我们更乐意行善，而不愿意施恶。然而，就其绝对意义而言，这其间没有任何差别。如果有差别的话，它只是在一个问题上，是使自己的利益从属于他人的利益，还是根本不让自己吃亏。假如一个人想在其间保持中庸，那么他就是公正的。但是，绝大多数人在利益问题上，是只顾自己而不会顾及他人的。

性格上善或恶的根源，仅就我们所掌握的关于它们的真实知识而言，它存在于：恶的性格在思考外部世界，尤其是思考外部世界中的生物时，它总是伴随着一种固执的情感：那不是我，不是我，不是我。在这一点上，不论是群体，还是个体，都是极为相近的。

相反地，善的性格（二者都被假定存在于一个较高等级上）也伴随一种同样的思想，它就如同一种主题音乐，不断充斥一种固执的情感：那就是我，我，我。由此会汩汩涌现一种仁爱之心，一种拯救天下苍生的情愫；与此同时，一种欢乐的、自信的、宁静的感觉就会溢满心田。与此相反的心情，则是与恶的性格联系在一起的。

无论如何，这种差别仅仅是现象的。然而，这种现象的差别也是根本性的。现在，我们逐步接触到了一切难题的症结：意志，作为自在之物，是同一的，从形而上学的观点来看，它自我同一，并在自身的一切外化或展现中保持自我一致，那么，在此种性格和彼种

性格之间，为何能够产生如此巨大的差异呢？——一方面，是邪恶的、残暴的、狠毒的性格；另一方面，是善良、仁慈、宽厚的性格，二者之间比较，差别非常明显。那么，我们为何一方面有台比留、喀利古拉、杜米仙、尼禄这样的罗马暴君，而另一方面则有安东尼、台塔斯、哈德连、诺尔瓦之类的罗马仁主呢？在动物界中，亦即在一个较高的种类中，在某些个体动物中，为何也存在这样一种类似的差别呢？——猫的狠毒极为强悍地展现在虎身上，并且还有猴子的邪恶；与此相反，善良、忠诚和爱心则表现在狗和大象身上。显然，兽类的邪恶与人类的邪恶，原则上都是相同的。

从某种程度上讲，我们可以限制一下这个问题的难度，即我们看到，所有差别只是一种程度上的差别。在每一种生物身上，一切基本倾向和本能都存在着，只是它们以多少不同的程度和比例存在着。尽管如此，这还不足以解释上述事实。

这儿，我们又回到了理智与意志的关系上来。这是唯一一种可能的解释。无论如何，人的理智与其性格的善良之间，绝不存在任何直接而明显的关系。毫无疑问，我们可以在两种理智之间做出区别：知性是根据充足理由律来把握事物的关系；知觉则是类似天才的官能，它常常直接行动，独立于充足理由律，并且超越于个体化原则。后者是思考把握理念的官能，它在行动中不得不具有道德性。但是，这种解释仍有诸多问题需要解决。譬如，让·保罗曾经精辟地指出：好的心智很少有好的灵魂。尽管它不能反过来说，好的灵魂很少有好的心智。确切地说，培根勋爵是一个恶棍，这就在于，他虽有好的心智，却没有好的灵魂。

我曾经说过，空间和时间只是个体化原则的组成部分，只有空间和时间才使得相似对象的复合性成为可能。但是，复合性本身

也是包含多样性的。复合性和差异性不仅是数量意义上的，也是性质意义上的。这样一种性质上极为歧异的存在，特别是在道德领域中的存在，究竟是怎样的呢？莱布尼茨曾经犯了“不可分辨的同一性”的错误，难道我犯了与之相反的错误？

造成理智差异的主要原因已经被发现是存在于大脑和神经系统。这一事实为阐明这一难题多少透露几丝希望。兽类的智力和大脑是严格地适应其目标和需要的。只有人类的智力和大脑才会例外地、常常地存在某种剩余，倘若这种剩余是富足的，则会产生天才。然而，道德的差异性似乎只是直接地根源于意志。并且，道德品格并不高于或超越于时间，因为唯有在个体中，理智和意志才结合起来。但是，意志却是高于和超越于时间的，它是永恒的。并且，性格是天赋的，与生俱来的，也就是说，它根源于同一种永恒性之中。因而，除了先验的解释之外，对于性格绝无其他的解释。

或许会有人跟随我一同前进，这样，他就在黑暗的深渊中又燃起了一盏明灯。

五、道德本能

出于本能的行为不同于任何其他行为。在出于本能的行为中，关于行为对象的认识并不先于行为，而是跟随其后。因此，本能是一种先天给定的行为规则。我们可能对行为所指的对象一无所知，而这种无知对于达到它是必要的。另一方面，假如某一行为是出自理性或理智的运用，那么，它的产生是依据这样一条规则，即认识本身是为了完成一个预定目标而谋划的。所以，正是这种依据理性规则的行为可能失去其目标，而本能则是确实可靠的。

关于本能的先天性特征，我们可以对照柏拉图在《斐利布篇》中所说的。柏拉图认为，本能是对一个人在其一生中从未经验过的某种事物的回忆；在《斐多篇》和其他地方，相同的说法还有，一个人学习的全部事物均被视为一种回忆。他没有用其他的语言来表达所有经验中的先天性因素。

于是，存在着三种先天性事物：

(1) 理论理性，或者说，使一切经验成为可能的条件。

(2) 本能，或者说某种对象借以促使感性生活被获得的规则，虽然这种生活于人是未知的。

(3) 道德律，或者说某种规则，借此可产生一种行为，而无需任何对象。

因此，理性的或理智的行为由规则设计产生，当对象被认识时，规则与对象一致。本能的行为遵循无需认识行为对象的规则。

通过这一则规导致的道德行为无任何对象。

理论理性是某类规则的集合体，与之相一致，则我的全部认识——亦即整个经验世界——必然产生。同样，本能也是某类规则的集合体，与之相一致，如未遇障碍，则我的所有行为必然产生。所以，我想，把天性称为实践理性可能最为恰当，恰如理论理性——它决定着全部经验的必然。

另一方面，所谓道德律，只是良知的一个方面，而这一方面是从本能的观点来陈述的。良知是某种存在于全部经验，或者说全部理性之外的东西，无论是理论理性还是实践理性，都与之无涉；当同一个体的良知与理性发生冲突时，道德律凭借理智与善良意识的某种神秘联系，使个体在二者间进行选择。

在良知与理性的任何冲突中，假如个体判定理性获胜，即使是理论理性，他也成了一个目光短浅、卖弄学问的庸人；如果是实践理性，他则成了一个恶棍。

假如个体判定良知获胜，我们则无法对他作出进一步明确断言，假如我们这样做了，我们就会在理性的范围内发现我们自己；因为，我们所能言说的，只是在这个范围内所发生的一切，据此，我们无法言说良知，除了以否定的形式。

这就向我们显示了，理性是如何遭到阻碍和遮蔽的：理论理性是如何遭到压制，而天才却深得厚爱；实践理性是如何遭抑制，而德性却倍受推崇。原来，良知既不是理论的，也非实践的；因为无论理论还是实践，都只是适用于理性的不同特征。但是，假如个体正在进行选择，则良知以一种征服和战胜实践理性（或者，用一个普通的词来说，即本能）的面目呈现在他面前。在他看来，它是一个强制性的命令，一个应当。换句话说，似乎在他看来，理论理性

将一切事物都表现为对象与观念。然而，只要良知想要征服和战胜理论理性，它就全然不会具体化；理由非常简单，这就如同一场游戏，理论理性遭到压制，变成良知的纯粹奴仆。那就是为什么天才从来不能说明他自己的作品的原因。

在行为的道德中，不允许运用兼顾双方的法律原则；换言之，不主张理性和自我的要求。不但如此，而且，正相反，纯粹意志一旦表现出来，事情就结束了。

低等动物并没有道德自由。也许，这并非因为它们没有显示出良知的踪迹，或者说没有其他类似物的出现。而在我们身上，这些是作为道德被证明的。因为，假如这样，那么，低等动物（它们在外貌上与我们有如此之多的相似之处，以致我们把人视为动物的一个种类）就具有某种与我们迥然相异的存在理由。并且，就它们的本质和最内在的本性而言，实际上是某种与我们相去甚远的东西。显然，这个论点不仅被某些动物，诸如鳄鱼、鬣狗、蝎子、蛇等具有的不容置疑的凶猛恶毒和与生俱来的不道德性反驳了，而且也被其他某些具有优雅、慈爱、知足特性的动物，例如狗反驳了。这一点，与人的情形一样，特性必然依赖于某种高于或超越于时间的东西，正如已被证明的那样。因为，正如雅各布·波墨所说的，每一个动物都具有一种不可毁灭的力量，世界精神将之引入自身之中，在上帝的最后审判日里，对抗最终的分离。所以，我们不能把低等动物看作是自由的，之所以不能这么做的理由在于，它们缺少一种机能，这种机能完全服从处于最高阶段的良知，我指的是理性。理性是最高理解力和完备的观念，康德不仅告诉我们理性是如何在理论范围证明自身的，而且在实践领域做了同样的证明：正是理性使我们能够观察、审视我们的全部生活、思想和行为，就连

续性而言，还包括按照普遍准则的行为，无论这些准则是作为深思熟虑的规则源自于知性，还是作为道德律产生于良知。

假如我们内心深处的欲望和情欲被唤醒，那么，我们就会像低等动物那样，即刻欲望难抑；于是，我们勃然大怒，欲壑难填，忧心忡忡。此刻，不仅良知保持沉默，知性也置后果于不顾。但是，就我们而言，即使在那一刻——在情欲弥漫我们意识的每一个角落的那一刻，理性也要求我们查看我们的行为，体验我们连续不断的生命链——或者可以说，一条连接我们早先的决定与我们行为的未来结果的链条。它使我们每个人的个性得以显现，即使这个人处于各类错综复杂影响的中心；因此，我们有能力依据准则行动。低等动物缺乏这种能力，它完全为体内这种居支配地位的欲望所左右，并且，其行为只有借其他欲望才可阻止，——例如，忿怒或色欲为忧虑所止；虽然可怕的幻象并不诉诸感觉，但仍作为一种模糊的记忆和朦胧的印象呈现于动物。因此，人，假如像低等动物那样，任由自己被瞬间的情欲所左右，那么，他就可以被视为无理性的。

至此，论述了作为道德起源的理性，而使我们能够成为恶棍的，也只是理性，低等动物做不到这一点。促使我们做出罪恶决定的，是理性，并且，当挑起罪恶事端的原因已被消除时，理性仍不改变决定。例如，正是理性孕育了我们心中的复仇火焰。虽然，在我们有机会执行我们决定的那一刻，良知可能以爱或仁慈的化身显现，但迫于理性的压力，在某种罪恶准则的驱使下，我们与良知背道而驰。因此，歌德说，一个人若要运用他的理性，其目的唯在成为一个比野兽更具兽性的人。

无论何时，只要我们想到在低等动物身上发现理性的蛛丝马迹，总会惊奇万分。这种惊奇并非由它们显示的善意和慈爱所激

发——我们认出了某种不同于理性的东西，而是由它们的某种行为引起的；这种行为似乎不受瞬间情欲的支配，却为一种预先做出并保持下来的决定所左右。例如，据说大象在受到侵犯之后很久仍会进行有预谋的报复行动；狮子会利用姗姗来迟的机会知恩图报。然而，这类故事的真实性与我们所意指的何为理性的问题并不相关，但它们能使我们确定低等动物身上是否存在我们能够称之为理性的任何东西的痕迹。

康德不仅断言，我们全部道德观念均起源于理性；而且写道，理性，在我看来，是道德行为的一个条件；他还认为，有德性、有价值的行为必定是与道德准则相一致的行为，绝非受瞬间情欲支配的冲动。在这两种观点的争论中，康德错了。假如我决定向某人采取报复行动，且机会来临时，良知会表现为爱心和仁慈并发出忠告，于是我会接受忠告而放弃罪恶的决定。这是一种有德性的行为，是良知的一种证明。我们完全相信在一个极有德性的人身上，良知活动如此频繁不断，以致它从未沉默不语，良知绝不允许他完全被情欲所俘。由于这种觉悟，他不是通过理性的中介而受道德规则和道德原则间接指导，他是直接控制一种行为的主体。这就是为何一个理性能力和理解力可能都很低下的人，却有高度的道德意识并因此而成为杰出人物的原因。因为，一个人身上最重要的因素几乎不取决于他的知识，正如不取决于他的体力一样。耶稣说，谦虚之人有福。雅各布·波墨也有一段精彩绝伦的讲话：能够平静地坚持自身意志的人将是世界上最高贵、最富有的人，他们如同子宫中的胎儿，只受孕育和降生他们的内在原则的引导和支配。[1]

---

① 《书信集》，第37封。——原注

六、伦理反思

古代世界的哲学家将许多彼此没有关联的事物统一于一个单一的概念。柏拉图在有关这一问题的每一篇对话中都提供了大量的实例。其中最严重、最糟糕的是伦理学与政治学的混淆。世俗国家与神圣天国，抑或道德律，它们各自的特征是如此相去甚远，以致前者只是对后者的一种拙劣的模仿，是在后者不存在的情况下的一种辛酸的假冒。与道德律相比，国家只是一根替代肢体的拐杖，一架替代人的机器。

荣誉原则与人类自由密切相关，然而实际上它只是自由的一种滥用。在这种情况下，一个人不是用他的自由去履行道德律，而是心甘情愿地用他的力量去忍受痛苦的折磨，克服瞬间情欲的煎熬，以便能够维护他的自我意志，而无论他所意欲的对象是什么。因此，当他显示他与低等动物不同，显示他有思想，他超越了肉体的幸福和一切有利于这种幸福的东西时，便会发生下列情形，即荣誉原则常常被混同于德性。它们常常被误认为孪生子。然而，这是错误的。虽然荣誉原则是某种将人区别于低等动物的东西，但它本质上并不是使人高于低等动物的东西。假如它被当作目的或目标，那么，这是一种误解。它像任何其他出于私欲的目的一样，是蒙昧无知的。假如它被用作一种手段，那么，偶然地也可能会产生出善来。但是即便如此，也是一种虚饰的、毫无意义的善。这是

自由的滥用，在这里，自由被用作征服感情世界的武器，从而使人比低等动物还要可怕万分；因为，动物的行为受其本能的驱使，而人则在思想的指导下行动，他的这些思想在得到满足之前，可能会导致宇宙的毁灭。

另有一种情形，是对荣誉与德性相互关联这一观点的支持，一个为所欲为的人表明，假如他想要做的事是有德性的，那么，这样的事他也能够做。但是，那些行为，不仅我们自己不得不以蔑视的态度看待，同样也遭到别人的蔑视，这种情形比我在这里提及的关于建立荣誉与德性联系的任何情形都更为适宜。于是，经常发生这样的事，一个不怕这种蔑视的人却不愿遭受另一种蔑视。我们被要求在自己的准许与世人的指责之间作出选择时的情况，正如可能发生在混杂的和被误解的情形一样，那么，荣誉的原则哪里去了？

在莎士比亚的《亨利六世》第二部分第四幕第一场中，我们可以找到荣誉原则的两种各具特色的例子。一名海盗急欲杀死他的俘虏，而不像其他人那样接受赎金。因为在抓获俘虏时，他失去了一只眼睛。在他看来，假如他允许金钱收买他的复仇之心，像个商人似的，那么，他和他祖先的荣誉都将被玷污。另一方面，囚犯——沙福克公爵，宁可痛痛快快地挨上当头一棒，也不愿向海盗这样出身低微的人脱帽致意，乞求怜悯。

恰如市民荣誉——或认为我们应该受到信任——是那些致力于世界上高尚事业的人的保护神一样，骑士荣誉——即认为我们是令人敬畏之人——是那些以行暴力为人生目的的人的保护神，所以，骑士荣誉产生于强盗骑士和中世纪其他强盗之中。

理论哲学家是这样一种人，他能够为理性提供观念的形式，即一种经验的摹本。正如：画家能将其所见，再现于画布上；雕塑师能在大理石上塑造栩栩如生的形象；诗人能以图画似的叙述，表现其丰富的想像，虽然他所提供的这些叙述只是在传播孕育它们的观念。

另一方面，所谓实践哲学家则是这样一种人，他从相反的方面即从观念中推论出人的行为。理论哲学家将生活转变为观念。实践哲学家则将观念转化为生活。因此，他以一种完全理性化的方式行动；他言行一致，首尾一贯，深思熟虑；他从不草率行事或喜怒无常；他从不为一时的情欲所左右。

的确，当我们发现自己处于五光十色、丰富多彩的经验表象中，或者说处于肉体所属的现实世界中时——因为肉体仅仅是意志的客观化，是意志在物质世界的表现形式，那么，想让我们的肉体不受那些经验表象的支配，的确是非常困难的。但是，借助这些表象的纯粹概念，通过这些冰冷无色的观念，与作为现实生活之彼岸影像的经验相联系，是我们避免做那些可能导致悔恨之事的唯一途径。

理论哲学家通过丰富理性而扩展其领地；实践哲学家则依靠它，使它为己所用。

根据康德的观点，经验的真理只是一种悬设的真理。假如先于全部经验表象的前提条件——主体、对象、时间、空间以及因果关系——不复存在，那么，这些经验表象也就不再包含任何真理。换言之，经验只是一种现象，它不是关于物自体的知识。

假如我们在自己的行为举止中发现某些令我们暗自满意的东

西，我们虽然不能将它与经验联系起来，但会明白，若听从经验的指导，必定会做出与之截然相反的事来，我们不可让自己陷入窘境。在另一种情况下，我们将权威性赋予经验，然而经验并不理所当然地具有权威性，因为经验给予我们的全部教导均以纯粹假定为基础。这便是康德伦理学的一般倾向。

天真无知，按其本性而言，就是愚蠢。其愚蠢在于它把生命的目的（我仅用了象征性的表达，也可以说生命的本质）或世界的本质）视为获得对我们自身恶的意志的知识，以使我们的意志成为我们的对象，从而可能在我们的心灵深处经历一种内在的转化。我们肉体本身是意志的客观化，是首要的客体之一，我们因肉体而完成的行为，显示了我们意志中恶的固有性。在单纯的状态下，因为没有经验，也就没有恶，人仿佛只是一架活的机器，对象于他是未被揭开的谜。生命的虚空形式如同尚未租出的舞台，与所谓的现实世界一样，实质是无价值、无意义的。当它通过行动、谬见、知识、意志的激动而获得意义的同时，也就具有了令人乏味的、愚蠢的特性。单纯无知的黄金年代，只是傻瓜们的伊甸园，它是一个既愚蠢且无意义的想法。第一名囚犯和凶手是该隐，他获得了对犯罪的认识，并通过对犯罪的忏悔获得了有关德性的知识；于是，他最终明白了生命的意义。该隐是一位比较典型的悲剧性人物，他几乎比世上所有的单纯傻瓜都更为可敬。

假如我不得不就谦虚写点什么的话，那么，我会说：我了解可敬的公众，我有幸为他们写作，我没有什么错误以致不敢说出对这种美德的看法。就个人而言，我十分乐于成为一个谦虚的人，并竭

力表现这种美德。但是，有一件事我绝不承认——我从不曾要求人人都具备谦虚的美德；对任何以此攻击我的言论，我都视为诽谤而加以拒绝。

绝大多数人的卑下性格驱使极少数具有优点和天分的人循规蹈矩，仿佛这些人不知道自身的价值，因而也不了解他人的价值需要。唯其如此，公众才勉强容忍他们的优点和天分。这种情况必然塑造了一种美德，它被称作谦虚。谦虚在一定程度上是一种虚伪，它之所以得到宽恕，仅因为绝大多数人如此卑下，以致这些人的这种虚伪得到纵容而变得更加放肆。

人的不幸可以由两种方式影响我们，而我们则可能以两种相反心情中的一种去看待这种不幸。

其一，这种不幸直接呈现于我们。我们亲身感受到不幸，被强烈的欲望所感染，我们的意志四分五裂，这是一个孕育痛苦的过程。其结果是，意志逐渐暴虐起来，就像一切由情感欲望导致的情形一样。只有当意志回心转意、作出让步，换言之，恢复原状，那不断强化的暴虐方可终止。完全被这种心情控制的人，对于他从别人身上看到的任何成功，总是心怀妒忌，对其痛苦则冷漠无情。

其二，在与之相反的心情中，人的不幸只是作为熟知的事实呈现于我们，也就是说，是间接的。我们把关注的目光从自身挪开，转而投向他人的痛苦。正是从他人那里，我们逐渐了解了人的不幸，具有了同情心。这种心情导致了普遍的仁爱与慈善，所有的妒忌都化为乌有。当我们看到同类在遭受痛苦后体验喜悦和欣慰时，我们不再感到妒忌，而是与之同乐。

在对待人的卑鄙、堕落和腐败时，我们也可以用上述相同方

式，以两种相反心情中的一种去看待它们。其一，我们间接地从他人身上发觉到这种卑鄙。于是对人类产生了一种愤慨、仇视和轻蔑的情绪。其二，我们直接地从我们自身觉察到这种卑鄙。由此对我们自身产生一种羞愧、耻辱和悔恨的情感。

为了判断人的道德价值，观察一下这四种情感中哪一种情感居于支配地位，是非常重要的。这四种情感总是成对出现的，即每一种均为某一对中的一种。在极为卓越优秀的性格中，往往是每一对中的第二种情感居于主导地位。

直言命令，或绝对命令，本身是一个矛盾。任何一种命令都是相对的、有条件的。无条件的和必然的命令只是一个必须，自然规律就是这样。

道德规律完全是有条件的，这一点是千真万确的。存在一个世界，也就存在一种既非正确合法，也非富有意义的生命观点。确切地说，这个世界，也就是我们每个人作为个体生活于其中的世界。任何一种道德考虑，既是对这个世界的否定，也是对生活于其中的我们个体生命的否定。这样一种看待世界的观点，无论如何也不会超越充足理由律的范围。至于与此相反的观点则是理性的直观，只有神才具有。

如果一个人处于两种对立的又非常强烈的动机的影响之下，姑且设定它们为 A 和 B。那么，我非常担心他将要选择 A，并且我更加担心他的选择是不真实的，他通过改变主意来欺骗我，或做出其他类似的事情。然而，就我而言，我不能说任何话：即通过揭示动机 B 背后的害处，以免动机 B 对他施加充分的影响，而仅仅强

调动机 A。因为假如那样，我就不能推测他的真正抉择了。我所能做的一切，就是将两种动机同时置于他们面前，以一种更为生动、更为清晰的方式显示给他们看，以便他们竭尽全力地践履其中的一种。这时，他做出的抉择是最为吻合他内在本性的决定，对此决定，他将会坚定不移，始终不渝。在说出“我将要这样行为”时，其实他已经决定“我必须这样行为”。这样，我就了解了他的意志，并且我能够信赖其意志的践履就像自然力量那样一往无前，无坚不摧。就像火必定燃烧、水必定潮湿一样，他必定会遵循已经证实对他强烈有效的动机去行动。直觉和知识，既可获得，亦可再次失去，既可变化、增加，亦可完全毁灭。但是，意志永远是不能改变的。这也说明了，为什么“我理解”、“我领悟”、“我明白”易于交替变换，不具有确定性；而“我意愿”则宣布了一种对动机的正确把握，它如同自然本身那样坚定不移，一如既往。

然而，真正的困难在于如何达到一种正确的理解。因为，一方面，人对动机的理解可能会发生朝三暮四般的变化、更改或歪曲。而在另一方面，人所生存的环境也可能会经历斗转星移般的变更。

一个人在生活中应当有无尽的宽容和博大的胸襟。因为，倘若他纵情使性、反复无常，拒绝原谅每一个曾经对他使用过卑鄙、恶毒伎俩的小人，那么，他也就与高尚无缘，而与卑下为伍了。

同时，一个人不应当只与某一个人为友，而应当以天下人为友。显然，这才是我们主张人们应当坚持的那种真正的友谊，只有这种友谊才能得到所有人的真诚回报，而不在乎他已经做了什么。

在古人看来，友谊是道德中最为主要的部分之一。但是，友谊

也有限制性和片面性。也就是说，它限定了一个个体对什么是整个人类的权益的认识，限定了他对个人自身本性与整个人类本性的同一性的认识。友谊，至多只是这种认识与自私自利之间的某种妥协。

谎言总是有其根源的，即意欲在其他个体之上来扩张一个人自己的意志的疆域，并且为了更好地确立自己的意志而拒斥他人的意志。因此，谎言就其本性而言，它是非正义的、恶毒的和卑鄙的产物。与此同时这也就说明了，为何人们认为真理、真诚、公正、正直等是值得崇尚的高贵品质。由此，我们可以设定，一个人只有具备这些优良品质，那么，他就不可能再有任何不公正的、邪恶的性情，因而他根本没有必要去掩饰这种性情。心怀坦荡的正人君子绝不可能怀有那种低级下流的东西。

无所畏惧的气概产生于称作善良本性的同一源泉。我的意思是说，本性善良的人总是清醒地意识到，他生活于其他个体之中，正如生活于自身之中一样。我曾经时常说明，这种感情是如何产生善良本性的。这种感情也产生了勇气。理由很简单，具有这种感情的人很少考虑他个人的存在，因为他的生活与一切生物的生存在总体上都是共同的。因而，他根本毋须考虑他自己的生命及其身外之物。当然，这并非勇气产生的唯一源泉。勇气作为一种生命现象毕竟有不同的产生原因。但是，最为高尚的勇气，作为一种无所畏惧的气概，就其真正根源而言，事实上它必然是与伟大的宽厚仁慈和坚韧不拔联系在一起的。具备这样一种品格的男人，对于女人来讲，常常有着不可抵御的魅力。

所有一般的规则和认知都破产了。因为它们都产生于这种虚假的推测，即认为人在构造上都完全是，或几乎完全是相似的。这样一种假定是爱尔维修哲学臆造出来的。与此相反，真理却在于，个人之间理智上和道德上的原初的差异性是不可限量的。

道德是否真实存在的问题，实际上也就是有充分根据的反个人主义原则是否真实存在的问题。

正如个人主义仅仅关注某一个体，即人的自身利益，反个人主义原则则把这种利益的关注扩展到一切其他个体。

正是因为，意志高于并超越于时间，才导致道德良心的刺激是根深蒂固的，而不像其他感官的刺痛，可以随时间的推移而逐步消除。不！一个人一旦干过一件丑事，多少年以后它仍会是一种沉重的心理负担，压迫着他的良心，这种良心痛苦就像他当时刚干过这件丑事一样。

性格是与生俱来的，行为只是性格的外部表现。人们想干大恶事的机会是很少的，因为相反的动机会阻止我们去作恶。我们的天性通过我们的欲望、思想、情感，一览无余地暴露在我们面前，而其他人对此 是一无知晓。考虑到这种原因，我们可以料想，一个人可能多多少少具有这种内在的、邪恶的动机，只是不曾去干这些坏事罢了。

己所不欲，勿施于人。或许，这是上述论证中所证明的，或者所要求的一条真理。因为，一个囚徒也会对法官承认这条真理。

愚笨的人通常是邪恶之徒。出于同样的道理，丑陋的和畸型的人一般绝非善良之辈。

同样，天赋与圣洁亦同出一源。一个圣徒，不论他的智力多么低下，他的身上仍然具有天才的锋芒和锐气。一个天才，不论他在脾气和性格上犯过多少过失，他总会崭露某种高贵的天性；通过这种天性，他表现了他与圣徒的亲缘关系。

内在的法律与外在的法律之间，世俗国家与神圣天国之间，存在着巨大的差别，这是显而易见的。在世俗国家中，每个人被要求去合法地行为，它把人看作被动的存在，仅仅注意人的行为，而不注意行为之外的任何东西。另一方面，道德法律仅仅注重，每个人应当公正地行为，它把人看作主动的存在，仅仅注意人的意志，而不注意意志之外的业绩。这样一种真实的区别既然得以证明，读者可以反过来设想一下：倘若在世俗国家中每个人应当公正地行为，而道德法律则要每个人被要求去合法地行为，那么这会发生什么情形呢？二者间的模糊暧昧显然不可避免。

关于二者的差别，我可以举一个例子说明。债务人与债权人因为债务人拒绝偿还债务而发生争执。这时，一位律师和一位道德学家出场了，他们对这件事产生了浓厚的兴趣。他们两人都一致要求终止这种争执，但是他们所要求的意思却是不同的。律师说，我要求债务人偿还债权人的债务。而道德学家说，我要求债务人履行自己的责任。

唯有意志，才是道德所要关心的。不论外部力量能够阻碍还是不能阻碍意志的践履，均是无关紧要的。对于道德来说，外部世界只是在它能够或者不能够引导和影响意志的情况下，才是真实

的。也就是说，一旦意志做出决断，或一旦某种决断得以实行，那么外部世界及其事件也就不再具有意义，从实践上也就不存在了。因为，倘若外部世界的事件具有任何真实性，亦即，倘若这些事件自身具有某种价值，并且这种价值不是来源于受其影响的意志的话，那么将会产生何等悲惨的情形——即所有这些事件都将存在于偶然、错误的自然领域中了！不管怎样，正是这一点证明，重要的事情不在于发生了什么，而在于意欲达到了什么。因而，让生命过程仅仅听任外部世界及其事件偶然而荒谬的操纵，至多向人证明，他如同风中的谷壳一样。

世俗国家仅仅使自己拘泥于外部事件，即留意发生了什么，至于其他一切对它均无任何真实性可言。只要我高兴，我可以仔细设想如何杀人，如何投毒，国家又怎能奈何于我；只是由于刽子手的巨斧和绞索遏制了我的意志，阻止我去把这些设想付诸行动。

伦理学要求：由于正义对我们施加的影响，我们对其他人的义务是什么？换句话说，什么是我必须承担的？自然法则要求：什么是我毋需向其他人承担的？或者说，什么是我必须忍受的。这儿提出的问题，不是我不可以做任何不义之事的问题，而是这样一个问题：我所能够做的，只是每个人为了捍卫自己的生存而必须要做的，只是每个人为了证实自己的存在而必须要做的，这样做的目的是为了自己得到同样公正的对待。进一步讲，我所能够做的，只是社会允许我做的。同样一种答案同时便利于解答两个问题，正如同一条直线可以从两个方向，即通过两种相反的力量被牵拉一样。这也如同，我们可以从三角形的角得出它的正弦，或从它的正弦得出它的角一样。

据说，历史学家是颠倒的预言家。同样也可以说，法律教授是

颠倒的道德学家(即教授公正义务的教师),或者说,政治学是颠倒的伦理学——在这种情况下,我们则要清除这种思想,即伦理学也是教授仁慈、高尚、博爱等义务的学问。国家是一个应当被剪断而非被系起来的戈尔地雅难结。[①]国家是一个应当被打破而非保持平衡才能竖立起来的哥伦布的鸡蛋,因为问题的要旨只在于如何使它竖立起来,而非努力使之保持平衡。在这个方面,国家就如同这样一个人,他以为只要扔掉晴雨表,他就能够得到一个好天气。

在我们这个时代,那些假冒的哲学家们总是貌似谆谆地教导我们,国家的目的在于促进人类的道德目标。这简直是胡说八道,恰恰其反面才是真实的。人类生存的真正目标(这只是比喻的说法)绝非是那样的,每个人也绝不能这样做事并以这种方式生存。因为劳作者的一切劳作,即实际中所做的那些事情,就其自身而言都是无关紧要的。不!真正的目标是,意志(每个人都完全是意志的标本,亦即只是意志本身)需要指向哪里,目标就转向哪里。人作为思想与意志的结合,知觉到这个意志是什么,以及这个意志包含有什么样的恐怖。人应当通过自己的所做所为,并通过对这些所做所为的厌弃中来反省自己。国家完全地仅仅关心一般的利益,仅仅控制恶的意志的表现,而非不明智地控制意志本身,因为这样的企图是不可能达到的。这是由于,国家控制了人的意志的表现,使得人极少通过自身行为这面镜子来看到其自身本性的整个可恶的方面。或者,读者是否真的假定,在这个世界上不存在像

① 戈尔地雅难结,古代希腊神话故事,按照神谕,能解开此结者即可为亚细亚国王。后此结被亚历山大大帝解开。——译注

罗伯斯庇尔、拿破仑或诸如此类的刽子手一样坏的家伙吗？难道你就不能发现有许多这样的坏蛋，只要他们一有机会，他们就会像上述家伙那样干吗？

许多罪犯更情愿安宁地死在绞刑架上，而不像许多不是罪犯的人仅仅安于生活在家庭的小圈子中。这就在于，前者认识到自己的意志是什么，并抛弃了这一意志。后者则不能够抛弃这一意志，因为他们从未能够认识到什么是自己的意志。国家的目标就在于制造出一个傻瓜的伊甸园，它与生命的真实目标处于直接的冲突之中。也就是说，生命的真实目标是，通过对意志可怕本性的了解，来获得关于意志的真实知识。

拿破仑并非真的比许多人（不是说绝大多数人）更坏。他同样具有极为通常的利己主义，即通过牺牲他人来寻求自己的利益。他所拥有的最为杰出的东西只是，他具备更伟大的力量来实现他的意志，并且他还具备常人难以具备的更为伟大的悟性、智慧和勇气。除此而外，命运也钟情于他，赋予他游刃有余、大显身手的历史舞台。正是借助于这些有利条件，他实现了自己的利己主义，干出了那些成千上万人梦寐以求又不能干成的事情。每个懦弱无能的男孩，他通过侵害其他男孩的利益，搞出一些小小的恶作剧而为自己获取一点可怜的小利益。相比而言，这些雕虫小技可谓小儿科，但其本质上与拿破仑干的事情没有什么两样。

那些迷信死后因果报应的人总是希望，拿破仑将要为自己造成的难以计数的灾难，在死后受到上苍处罚，经受地狱难以形容的痛苦折磨。但是，相对那些具有同样意志而不具有同样力量的人，拿破仑并不应该受到更多谴责。

在他所处的社会环境中，拿破仑这种卓越超群的力量，愈加使他能够揭示人类意志整个邪恶阴暗的一面。他的时代所遭受的苦痛，如同华丽勋章都有正反两面一样，揭示了与这种邪恶意志必然相连而又无法摆脱的悲惨境况。这一切，均是由那构筑这一世界的意志所操纵的结果。但是，确切地说，我们应当明白，生命意志与这种难以言喻的悲惨境况的必然联系，是如何地难以割断；甚至说，这种悲惨境况正是世界的真正目标和意图；而拿破仑的出现及其坚持所做的一切，只不过是充当实现这一目标和意图的傀儡面已。不是成为一种毫无意义的傻瓜们的伊甸园，面是作为一幕悲剧，在这幕悲剧中生命意志理解了自己，并认识到自己产生的恶果——这才是世界存在的真正目标。拿破仑只不过是生命意志映照自身的一面巨大的镜子而已。

造成别人痛苦的人与忍受这种痛苦的人，其间的差别只是现象上的。其实这一切都是生命意志的结果，生命意志在本质上就等同于人类巨大的苦难。只有明白这一点，意志才能安息和停顿下来。

把古代与现代区别开来的主要特征是，在古代，用拿破仑的话来说，这是极为流行的事情：即让事实来说话。现代则不是这样。我的意思是指，在古代，公共生活（包括国家、宗教）的性质，就如同私人生活一样，洋溢着一种狂热地证实生命意志的精神。在现代，则是对这种生命意志的一种否定，而这正是基督教的性质造成的。然而，在最近，一方面，这种否定即使在公众观点中也正在遭到某种否弃，因为它与人的性格太格格不入了；另一方面，公开被否定的东西在暗地里又得到了肯定。因而，这就是我们处处看到中庸

和虚伪的原因;它也说明了,为何现代与古代相比看上去要渺小得多。

人类社会的结构仿佛钟摆一样,不停地摆动于两种冲动、两种相互对立的罪恶,即专制政治与无政府状态之间。进一步它靠近这一极,退一步它又接近另一极。由此看来,读者或许触发这样的念头:倘若它精确地处于两极的中间,不就达到正义了吗?事实上是大相径庭。因为这两种罪恶绝不是同等地丑陋和危险。前者是不可比拟地较少受到担忧,它的毛病主要地只是作为可能性存在的;并且,即使这些毛病暴露出来也只不过是其可能性的万分之一。但是,就无政府状态而言,其毛病的可能性与现实性是不可分割的。它会时时刻刻地将灾难降临到每个人的头上。因此,任何宪法应当更加接近专制政治,而不应当接近无政府状态。也就是说,它必须多少有一点专制政治的可能性。

第 七 卷

争论的技艺

孟庆时 译

一、争论的技艺

1. 准备:逻辑与辩证法

古代人把逻辑与辩证法这两个词当作同义词使用;不过,"逻辑"的意思是"仔细想一想,思考,算计"。"辩证法"的意思是"交谈"。这是两件根本不同的事情。

第欧根尼·拉尔修告诉我们,柏拉图首先使用辩证法这名词;他在《费德罗篇》、《智者篇》、《理想国》卷7,以及他处,使用这个名词的意思是指按规则使用理性和使用理性的技术。亚里士多德也在这个意义上使用这个词;但根据劳伦蒂乌斯·瓦拉说,是亚里士多德首先也用同样的方法使用逻辑一词的。所以看起来,辩证法好像是比逻辑更古老的一个词。西塞罗与昆体利安以这同样一般的字义使用这两个词。

这些词与同义词的这种用法,一直经由中世纪沿用至近代;事实上,一直沿用到今天。但最近,人们,特别是康德,时常以贬义使用辩证法一词,把它当作"诡辩式争论的专门技艺";从此以后人们宁愿选择这两个名词中的逻辑这一更纯洁无害的名称。虽然如此,两个词的原来意思是一样的,而且最近几年,它们又被公认为是同义的。

可惜的是,这两个词从古至今就一直这样使用,而我不太有权去区分它们的意义。否则的话,我会宁愿选择这样的定义:逻辑

（源自逻各斯，“词”与“理性”，两者不可分）是“思维法则的科学，即理由、论据的方法的科学”；辩证法（原义为“交谈”——并且每次会话均交流事实或意见，那就是说，它是历史性的或者熟虑的）是现代意义上的“争论的专门技艺”。那么，很清楚，逻辑研究的是一种纯粹先天的，定义上显然不同于经验的对象，即思维的法则，理性的程序或逻各斯；那就是这样的法则：正如一个有理性的人，不被误导，独自进行思考的情况下，听任理性不受干扰阻碍，自行活动时，它所遵循的法则。另一方面，辩证法讲的是两个有理性的人之间的交流，因为他们是有理性的，应该有相同的或相似的思想，但是，他们像两座准确地走一个钟点的时钟那样，只要一不一致，便产生争论，或曰理智的比赛。我不妨说，这些人既被看作有理性的人，他们必定会意见一致的，并且他们的意见分歧源自个性的实质差异；换句话说，这种分歧、变化是经验所致。

所以，逻辑作为思维的科学，或者纯理性程序的科学，应是能够先天地创立起来的。而辩证法的大部分只能后验地创建；也就是说，我们能够从纯粹思想受到干扰的（这干扰是由于两个有理性者交流意见中表现的个性的差异引起的）一种经验知识中学到辩证法的规则，并且也可以从争论者所采用的方法中学到辩证法规则（他们采用这些方法或手段是为了证实他们自己的思想反对对方如何正确，以及表明它是纯粹的与客观的）。因为人性竟会是这样：如果甲与乙共同进行思考，正在彼此交流对任一问题的意见，只要它不是一纯粹的历史事实，并且甲看出乙对这同一个问题的思想与他自己的不一致时，他并不首先改变他自己的思维程序，以便发现他可能已经犯的错误，却设想这个错误发生在乙的思维程序中。换句话说，人天生是固执的；他的这种品质带来某些涉及一

门知识的后果，这门知识我愿称为辩证法，但为了避免误解，我将称之为争论的或巧辩的辩证法。因此，这是一门涉及人类天生的固执性的知识。争论术不过是对这同一事物的一个不中听的名称。

争论的辩证法是辩论的技艺，而且是不论本人对错，千方百计不让步地辩论的技艺[①]。一个人在争论中可能客观上是正确的，可是在旁观者看来，且有时在他自己的心目中，争论的结果可能他最差。例如，我可以提出对某一断言的证明，并且我的对方可能驳倒这个证明，因此看来似乎已驳倒我的断言，可是，还可能有其他证明这一断言的方法。当然，在这种情况下，我的对手和我调了个个儿：争论结果是他最好，但事实上，他是错误的。

如果读者问我这是怎么回事，我答曰，这完全是人性天生的卑鄙。设若人性不卑鄙，而是非常高尚，那么，我们在每一争议中的

---

① 根据第欧根尼·拉尔修，卷28，亚里士多德把辩证法与修辞学放在一起，以说服为目的，而分析与哲学以真实为目的。亚里士多德的确把逻辑与辩证法区别开，(1)逻辑或分析，是达到真实的或必然的结论的理论或方法；(2)辩证法是达到被接受、公认为真的，或流传很广为真的、或然性的结论的方法。对于这些结论来说，并不想当然地认为它们是假的，也不想当然地认为它们本身是真的，因为那不是目的。这难道不是无论一个人在争论中是否有任何理由为对或为错，总要设法处于对的一方的技艺吗？这难道不是达到真理的假象，而不顾其实质的技艺吗？是的，正如我以上谈过的，它是这种技艺。

亚里士多德按以上方式划分一切推论、推理的结论为逻辑的与辩证的以外，又分成争论性的一种，即(3)论争的，用这种方法，这推论的形式是正确的。但其大小前题，以及用这种方法推出的实质性内容是不真实的，只是似乎是真实的。最后(4)诡辩的，这种方法中其推论的形式是错误的，虽然看起来它是正确的，最后这3种严格地说属于争论的辩证法的技艺，因为它们的目的不在于寻找任何客观的真理，而是寻找貌似的真理，它们根本不重视真理本身；那就是说，它们的目的在于胜利。亚里士多德的《论智者的辩驳》一书是他较晚时期编辑的，没有包括其他的推论。这是他的《辩证法》的最后一卷。——原注

目的，不应是别的什么，仅仅是为了发现真理；我们丝毫不会在意我们开始表达的意见是否是真理，抑或我们的对手先提的意见是否是真理。我们对那种事情一点儿也不应重视，或至少应看作为很次要的事情；但是实际的情况那却是主要关心的事情。我们的与生俱来的虚荣心，尤其对我们的智力高低特别敏感，不肯容忍或允许我们承认我们自己先提的见解是错的，而我们的对手先提的见解是对的。克服这一困难的办法很简单，那就是总要不怕麻烦，不辞辛劳地做出正确判断。为此，一个人本应该在说话以前就要仔细想一想。但是，对大多数人来说，这种生来的虚荣心伴随有多辩与固有的不诚实。他们不先想一想就说话；而且，即使他们可能以后认识到他们自己错了，他们所断言的是假的，他们还想要它看起来不是这样，而是真的。当他们陈述据认为真的命题时，是由于对真理的兴趣或爱好，那可能被设定为其唯一的目的，现在却让位给对虚荣的兴趣或爱好；所以，为了虚荣，真的必须看来似乎为假，假的必须看来似乎为真。

无论如何，对这种极度的不诚实，对这种连我们自己都感到为假的命题之坚持，应该讲一讲。时常发生这种情况，我们一开始便坚信我们的陈述的真实性；但我们的对手的论据似乎将它驳倒了。如果我们立即放弃我们的主张的话，我们以后可能发现我们毕竟还是对的；只是我们已提供的证明错了，然而，对我们的陈述是有一个真实的证明的。而在当时，我们并没有发现这一本可救助我们的论据。因此，我们必定抨击对方的一个反-论据，即使它从各方面看都是真实的、有力的，因为我们自信：这反-论据的真实性不过是表面的，而且在争论进程中，我们将发现另一个我们可以推翻它的论据，或者能成功地确证我们的陈述的真实性。就这样，我们

几乎是被迫变成不诚实的;或者至少可以说,这样做的诱惑极大。因此,我们智力的薄弱与我们意志的刚愎,给了彼此相互的支持;并且,一般地说,一个争论者不是为真理而是为他的命题战斗,似乎那是一场为宗教的与公民的自由的斗争。他开始不择手段地工作;不,我们已经看到,他很难不这样做。于是,每个人通常将一定要坚持他说过的任何事情,即便他当时可能就考虑到所说的是假的,或可疑的。[①]

每个人均在一定程度上用他自己的狡黠与邪恶武装起来,反对这样一种行径。他从日常经验学习,因此终于有了他自己的自然辩证法,正如他有他自己的自然的逻辑一样。但他的辩证法绝不会是像他的逻辑那样可靠的一个向导,任何人要想出或导引出一个与逻辑法则相反的推论,并不那么容易;错误的判断是常有的,错误的推论则罕见。一个人大半不缺乏自然的逻辑性,但很可能容易缺乏自然的辩证法技术,这是一种分配程度不等的天赋。可以说,自然的辩证法术与判断的能力差不多,这种能力因人而异;而理性或推理力,严格地说,却是一样的。因为常常发生这样的事,即一个人对一个问题的意见确实是正确的,却被纯然肤浅的论据推翻或反驳;并且如果他在一个争论中获胜,那经常并非由于

---

① 马基雅弗利力劝他的君主,要利用他的邻国势衰的时机去攻击它;否则他的邻国会攻击他。如果这世界上流行的是道义与忠诚的话,事情就会不同了;但是由于这些品质根本期望不到,一个人不应该自己去行忠诚道义,因为他将遭到相反的、坏的回报。在一争论中也是如此:如果我一看到我的对方所说的似乎正确,就认为他是正确的话,那么,当我们的位置掉个个儿时,他绝不可能也这样做;于是由于他做错事,我也不得不做错事了。我们应该服从真理,不抱有任何偏爱我们自己的陈述的想法,这种话说起来很容易;但我们不能设想我们的对方也将这样做,所以我们也不能那样做。不,如果一发现他看起来似乎正确,我就马上放弃我事先熟思过的见解的话,那么,我可能容易被一时的印象所误导,放弃这真理而接受一谬论。——原注

他陈述他的命题的判断的正确，而是由于他为其辩解所用的狡黠与本领。

在这里，像在所有其他情况下一样，高超的天赋或才能是一个人生来即有的；虽然如此，仍可以积极设法努力使他成为掌握这一技艺的能手，例如通过练习，或者通过研究可用来挫败一个对手的这种策略或机巧，或者他自己为同样目的使用的这种策略或机巧。所以，尽管逻辑可能没有什么十分真正的、实际的用途，辩证法可能一定有这种用途。并且在我看来，亚里士多德也已经制订他的狭义逻辑学，或曰分析，作为他的辩证法一个基础与准备，而且把这一工作当作他的主要任务。逻辑学仅仅关涉种种命题的形式；辩证法则关涉它们的内容或质料——总而言之，关涉它们的实质。所以，在着手详述以前，熟思所有命题的普遍的形式，是适当的。

亚里士多德并没有完全像我这里讲的那样，界定辩证法的目标或对象；因为一方面他认可它的主要目标是争论，同时他又宣称其主要目标是真理或真实性的发现。[①]以后，他又说，如果从哲学的观点看，考虑或处理各种命题是根据它们的真实性的话，那么，辩证法则是根据它们的似乎真实考虑它们，或者根据它们将赢得别人的赞同的程度。[②]他认识到，必须把一个命题的客观真实性与将这命题坚持到底的方法以及它赢得的赞许，区别开来；但是，他未能在这件事的这两方面之间，划出足够清楚的界线，以便把辩证

① 《论辩篇》，卷 i，2。——原注

② 同上，卷 i，12。——原注

法只留给后者。①他给辩证法订出的规则，时常包括本当属于逻辑的一些规则；因此，据我看来，似乎他并没有对这个问题提出清楚的解决办法。

我们总该十分清楚地把一门学科研究的对象与任何另一门学科研究的对象区分开来，为了形成一个关于辩证法领域的清晰观念，我们一定不要把注意力放在客观的真实或真理上，那是逻辑的

---

① 另一方面，亚里士多德在他的《论智者的辩驳》中，费了太大力气要把辩证法与诡辩及争论术加以区别，书中所说的区别要点是：辩证法的推论在它们的形式与它们的内容上是真的，而诡辩的与争论的推论是假的。

争论术与诡辩的不同只在于，争论术的大师目标只不过在于取胜，而诡辩者则把注意力放在名誉上，同时放在他将得到的金钱的酬报上。但是，一个命题在其内容方面是否为真，是个非常不确定的问题，很难建成为所谈的这种区别的基础；并且这是一个这些争论者最不能作出确定性的问题；甚至通过这争论的结果，这确定性也不能以任何确实的形式揭示出来。所以，当我们看到亚里士多德谈论辩证法时，我们必须在其中包括诡辩、争论术与剽窃，并且把它定义为"在一争论中取胜的技艺"，毫无疑问，在这争论中，最稳妥可靠的计划就是一开始便站在正确的一方，但这事本身就人类的现有气质来说是做不到的，而且，另一方面，由于人的智力的薄弱，这完全不必要。需要其他的权宜手段，正因为这些手段对取得客观的真理或真实性来说，并非必要，所以当一个人客观上实属错误时，也可以使用它；事实是不是就是这样，几乎从来不是一个完全的确定性的问题。

所以，我所持的意见是，我们在辩证法与逻辑间，应该比亚里士多德划出一个更清楚的界线；就逻辑纯粹是形式的而论，我们应该赋予逻辑以客观的真值，应该把辩证法限制在说服别人同意自己观点的技艺上，而与此相反，我们不应该按亚里士多德的方式，把诡辩与争论术和辩证法那样区别，因为他提出的区别是以客观的与具体的真理或真实性为基础的；然则关于这真理是什么，在讨论以前，我们不能够得到任何确定性；但我们不得不和彼拉多（？—36以后，罗马皇帝提比略在位期间任犹太巡抚，主持对耶稣的审判，并下令把他钉死在十字架上。——译注）一起提问：什么是真理？因为真理在深处（德谟克利特语，见《第欧根尼·拉尔修》，ix，72），两个人时常进行平和的论争，然后他们回家，各自带回了用他自己的意见从对方交换来的意见。在每次论争中，我们应当除去趋近真理或真实性以外，别无其他目的，这事说起来容易；但是在争论以前，谁也不知道真理或真实性何在，于是他就因为他对方的以及他自己的论证，而误入歧途了。——原注

事情；我们必须完全把它看作是在争论中取胜的技艺，我们已看到，如果我们实际上在正确一方的话，争论中取胜是更加容易的。辩证法本质上不过是说明，一个人如何能够为反对各种攻击，尤其是欺诈的攻击，而为自己辩护的；并且，他如何以同样的方式，抨击另一个人的陈述而不自相矛盾，或一般地不被对方驳倒。必须把发现真理或真实性与赢得对命题的承认的技艺区别开来；因为客观的真理或真实性完全是一不同的事情：它是正确的判断、反思与经验的要事，并没有解决它的什么特殊的技艺。

那么，这就是辩证法的目的。它已被定义为假象的逻辑；但这个定义是一错误的定义，因为假如是那样的话，它只能用来拒斥错误的命题。但是甚至当一个人是对的一方、有理的一方时，他为了为之辩护，坚持其正确性，也需要辩证法；他必须知道这些欺诈的诡计或技巧是什么，以便对付它们；不，他自己也应该时常使用这些技巧，"以敌之矛，破敌之盾"。

因此，在一辩证的争论中，我们应该把客观的真理或真实性搁置一边，或者，说得更准确，我们应该把它看作一件意外的事情，并且仅仅注意为我们自己的见解辩解以及对我们对手的见解加以驳斥。

在执行达此目的的规则过程中，根本不必考虑尊重客观的真理，因为我们一般并不知道这真理在何处。有如我说过的那样，一个人自己时常不晓得他是对或错；他时常相信它，可他错了：双方都时常相信它。真理在深处。当一争论开始时，通常每个人均相信自己是正确的一方；争论进程中，双方都开始怀疑是否如此，而直到争论结束，双方仍没有决定或证实真理或真实性是什么。

既然这样，辩证法就不需要与真理或真实性有任何关系，犹如

当一争论导致一决斗时，剑术师丝毫不考虑谁是正确的一样。唇枪舌剑就是这种事情的全部。辩证法是需要智力的辩论的技艺；只有当我们这样看待它时，我们才能够将它上升为一门学科。因为如果我们把纯粹客观的真理或真实当作我们目标的话，我们便只能陷于逻辑了；如果我们把坚持假命题当作目标的话，那么辩证法只不过是诡辩；在两种情况中不论哪一种情况，都必得设定，我们已意识到什么是真的以及什么是假的；并且我们很少事先对这真理或真实性具有任何清晰的观念。因此，辩证法的真正的概念就是我们已经建立的概念：它是在一争论中为了取胜而使用的需要智力的辩论的技艺；虽然争论术之名比较合适，但称其为争论的辩证法则更正确。

这种意义上的辩证法，并无其他目的，只是要简化为一种有规则可循的体系或方法，收集与展示大多数人在一争论中，觉察到真理不在他们一方，但仍企图获得辩论胜利时，所使用的那些诡计和诈术。因此，在一辩证法学科中，任何重视客观的真理或真实性或为之趋进的作法，都是十分不得计的；因为这不是用那种人们头脑中固有的、原始的与自然的辩证法做得到的，他们在辩论中奋争的只不过是胜利。这辩证法学科，按这词的一种意义上说，主要关心的是罗列并且分析欺诈性的谋略，以便在一真正的争论中，人们能够及时识别它们，反驳它们。这就是辩证法无可否认地应以取胜而非求得客观的真理，为其目标与宗旨之真正的缘故。

虽然我曾颇为广泛地探索寻找，我仍不知道过去有什么关于这一方面的研究。所以可以说，这是一块未开垦的土壤。为达到我们的目的，我们只有取之于我们的经验；我们必须注意到，在我们同我们的同胞交谈时时常出现的争论中，一方或另一方是如何

使用这个或那个谋略的。找到了以不同形式重复使用的技巧中共同的要素，我们就能够展示某些一般的谋略，这些谋略不但对我们自己使用有利，而且如果别人使用它们的话，也有助于挫败他们。

以下所讲可以看作我们的一个初步尝试。

2. 一切辩证法的基础

首先，我们应该考虑每一个争论的基本性质；争论中实在发生的是什么事。

我们的对方或者我们自己，已陈述一个论题——它们是完全一样的。有两种反驳它的模式，并且有两种我们可以采取的方法或方针。

I. 这些模式是：(1)切题的或中肯的，(2)对人不对事的，或诉诸他说的。那就是说：我们可以说明，或者这命题与事物的本质，即与绝对的、客观的真理或真实不一致；或者它与我们的对手的其他陈述或承认，即与他看作的真理或真实不一致。这后一辩论问题的模式，只能使人相对地信服，对这个问题的客观的真实性根本没有任何影响。

II. 我们可以采取的方法或方针是：(1)直接的辩驳；(2)间接的辩驳。直接的辩驳方法抨击论题的理由；间接的则抨击其结果。前者说明这论题不是真实的；后者则说明它不能够是真实的。

这直接的方法允许有两方面的处理步骤，或者我们可以说明这一陈述的各种理由是错误的(否定大前提、小前提)；或者我们可以承认各理由或各前提，但是证明这陈述不是从它们推出的(否定结论)；那就是，我们攻击这结论，或者这三段论的形式。

这种直接的辩驳或者使用转移的或分散注意力的方法，或者利用例证。

(1)转移法——我们承认我们的对方的命题为真，然后说明，当我们用某一其他公认为真的命题和它联结时，从那里推出的结论。我们利用这两个命题作为一个三段论的前提，得出一结论显然为假，因为它不是与事物的本质相矛盾，[①]就是与我们的对方自己的其他陈述相矛盾；那就是说，这一结论或是在切题上为假，或是在对人不对事上为假。所以，我们的对方的命题必定是假的；因为，真的前提只能推出一真的结论，而假的前提并不一定总是推出一假的结论。

(2)例证，或相反方面的例子。——这就是用直接提出个别事例反驳一般的命题，把这些个别事例按该命题陈述的方式，包含在该命题之内，但是该命题并不适用于这些事例，所以根据这些事例，证明该命题必定是假的。

这就是所有的辩论的形式的结构或骨架；因为每一种争论最后均可以归纳为这一骨架。不过，整个的一个争论可能实际上依上述方式进行，或者不过是似乎这样进行的；并且这争论可能用真正的或伪造的论据加以支持。正是因为很难辨认关于这一问题的真理或真实性，以致论争是那么持久而且那么固执己见。

在评定这论证时，我们也不能把事实的真与貌似的真区别开，因为甚至这些争论者事先关于这一点也没有把握。所以，我将描述形形色色的技巧、巧计或谋略，面不涉及客观的真理或谬误的各

① 如果这结论直接与一完全无疑问的真理或真实相矛盾，那么，我们就已经归纳我们的对方的见解为背理了。——原注

种问题;因为那是个我们没有把握或保证的问题,而且是我们事先根本无法确定的问题。进一步说,在对任何主题的每一次辩论或论证中,我们应该对某些事有一致的意见;根据这一点,作为一个原则,我们应乐于对讨论的问题提出判断。我们不能够和那些否认原则的人,进行辩论。

3. 谋略

I

延伸或扩大法——这一方法在于延伸你的对方的命题,超出其自然的限度;在于赋予该命题以尽可能普遍的含义与尽可能广泛的意义,达到夸大该命题的目的;并且,另一方面,在于赋予你自己的命题以尽可能有限的意义与尽可能严格的限制,因为一个陈述越普遍,它可能遭到的反对意见就越多。这种辩护法在于对要点或对争论中的基本问题的一种准确的陈述。

例 1.——我宣称,英国人在戏剧方面的能力是至高无上的。我的对方企图举出与之相反的例子,并且回答说,人所共知的事实是,他们在音乐,并且随之在歌剧方而,根本什么都不能做。我击退这一攻击,提醒他别忘了戏剧艺术不包括音乐,它只包括悲剧与喜剧。这一点他本来是很了解的。他以上做的就是设法把我的命题普遍化,为的是它会适用于一切戏剧的表演,并且因此会适合于歌剧,面又适合于音乐,以便确实能驳倒我。与此相反,我们把我们的命题简缩到比我们最初想要的更有限的范围内,就能够保全我们的命题,如果我们表达命题的方法有助于这一应付办法的话。

例 2.——甲称,1814 年的和平条约重新使属于汉萨同盟的

所有德意志的城市，获得独立。乙提出与之相反的例子，即列举但泽因该和约丧失其独立，而从波拿巴获得独立的事实。甲这样给自己解围："我说的是'所有德意志的城市，'而但泽是在波兰。"

这一技巧，亚里士多德在《论辩篇》中讲过。

例3.——拉马克在他的《动物哲学》中说，珊瑚虫没有感觉，因为它没有神经。可是，它确实有某种感觉；因为它能够灵敏地从一个枝杈到另一个枝杈向着光爬动，并且能捕捉食物。所以，有人曾设定，珊瑚虫的神经系统，似乎是与其躯体融合一起而均衡地遍布全身；是以显然可见，珊瑚虫虽然没有任何独立的感官，却有某些感觉能力。鉴于这一假定反驳了拉马克提出的主张，他这样争辩道："在那种情况下，珊瑚虫身体的一切部分必定都有感觉能力，而且也有运动的、意志的、思维的能力。这珊瑚虫在它的身体各个地方，都会长有最理想的动物的一切器官；每处都能看，能嗅，能尝，能听，等等，等等；不，不只如此，它还能思想，判断，并且能做结论；它的身体上的每个颗粒，均会是一十全十美的动物，而且会比人还高超，因为它的每一部分都会具有人的全体才具有的全部那些才能。再说，也没有理由不把这种适用于珊瑚虫的道理，延用子所有的单细胞生物，一切创造物中最不完全的生物，并且最后延用于植物，它们也是活动的，等等。"一位作者由使用这种辩证法的技巧，暴露了他暗自意识到他是错了。因为一般认为，这动物的整个躯体有光感，所以可以说它有神经，可是他却进而扩大说，它的整个身体都能思想。

II

同音同形异义词——这个技巧是把一个命题延伸到某事物，

这事物与谈及的这件事几乎没有或根本没有共同之处，只是与这词相似；然后便喜气洋洋地将它驳斥，并且因此而声称由于已驳倒这原来的陈述应承认其光荣。

在这里应注意到，同义词是指同一个概念的两个词；同音同形异义词用同一个词包含两个概念（见亚里士多德《论辩篇》，bk.i.，c.13）。“deep”（深的；低沉的），“cutting”（锐利的；刺耳的），“high”（高的；尖锐的），有时用于形容物体，有时用于形容声调，在那里，它们都是同音同形异义词；“honourable”（正直的）与“honest”（诚实的）是同义词。

我们可以认为，这一技巧是和用同音同形异义词的诡辩完全一样的；不过，如果这诡辩是显然可知的话，它根本骗不了谁。

所有的灯火（light）都能被熄灭。

理智是光（light），

所以它能被熄灭。

在这里，我们立即清楚地看到，在这三段论中有4个词项，其中“light”是在实在的与隐喻的两种意义上使用的。但是，如果这种诡辩采取一狡猾的形式的话，当然，它很容易使人误人歧途，尤其在那些用同一个词所包含的概念那里，它们的意义近似，并且有可以互换的意味，更是如此。如果这种诡辩是故意使用的，那么，它怎么狡猾也决骗不了人；所以，必须从现实的与个人的经验搜集这种诡辩的事例。

这会是件很好的事情，如果每一个技巧能取一个简明的名字，以便当一个人使用这一或那一特殊技巧时，立即能指责他不应使用它。

我愿提出这种同音同形异义词的两个例子。

例 1.——甲："你还没有被教以入门康德哲学的 mysteries(奥理)。"

乙："噢，如果你正说的是 mysteries(神秘的教义或信念)，那可不关我的事。"

例 2.——有一次我指责 honour 一词所包含的原则是一愚蠢的原则；因为根据该原则，一个人一受到侮辱，便丢掉他的 honour 名誉，面子，除非他以还要更大的侮辱回应，或者用流他对手的血或他自己的血，是不能够洗净这侮辱的。我争辩说，一个人的真正的 honour，不能够因遭受的事情而受到损害，唯有因他做的事情才受到损害；因为很难说我们中任何一个人可能遭遇到什么事。我的对方立即抨击我提出的理由，并且洋洋得意地向我证明，当一个商人被人错误地指控在经营中弄虚做假或有疏漏时，那就是对他的 honour(名誉)的一种破坏，在这情况下，他的 honour 全是因他遭受的事情而受到损害的，并且，他只能靠惩罚他的攻击者，并令他收回指控，才能挽回 honour(名誉)。

在这里，他用一个同音同形异义词，正在把 civic honour(公民的名誉)强加给 knightly honour(骑士的名誉，面子)的概念，前者在不同情况下称为好名声，造谣与诽谤能损害这种名誉；后者也称为有关一己的名誉的事(point d'honneur)，它可能因侮辱而受到损害。并且既然不能无视对前一 honour 的攻击，而必须以公开的反证进行反击，所以，根据同样的道理，对后一 honour 的攻击也不能无视，而必须以还要更大的侮辱和一次决斗加以挫败。在这里，我们看到了，由于 honour 这一同音同形异义词，我们混淆了两件根本不同的事物，从而改变了争论的关键之点。

III

另一个技巧是，提出一个相对地断言的，并且是关于某特殊事情的命题，似乎它表达一种一般的或绝对的含义；或者，至少要把它当作有某种十分不同的意义，然后再反驳它。亚里士多德提出的例子如下：

一个摩尔人是黑的；但从他的牙齿来说，他是白的；所以，在同一时候，他是黑的又不是黑的。这是一个非常明显的诡辩，它骗不了人。让我们把它和我们从实际经验中得出的一个诡辩，比较一下。

在谈到哲学时，我承认，我的体系拥护这些寂静主义者，并且赞扬他们。稍后这谈话转到黑格尔，我坚持认为，他的论著大部分是胡说；或者，至少可以说，在它们许多篇章中，他用的词或说的话，都留待读者去捉摸它们的意思。我的对方并没有企图以事为据地反驳这一断言，但满足于提出诉诸个人的论证，并且告诉我说，我刚才一直赞扬这些寂静主义者，但他们也曾写了许多废话。

这个我承认；但是，为了改正他，我说，我称赞了这些寂静主义者，不是作为哲学家与作家，那就是说，不是因为他们在理论领域的成就，而仅仅作为人，并且因为他们在纯粹实践问题上的行为，才称赞他们；但关于黑格尔，我们是在谈论理论。用这种方法，我便回避了他的抨击。

前述这 3 个技巧具有相同的特性。它们有这一共同点，即被攻击的某物与原来断言的某物不是一码事。所以，它是一种遁词或转移论题，可允许自己以这种方式使用之。

因为在我举出的所有例子中，我的对方说的都是真实的，但它

们只是表面上，而不是真正地与这些命题相矛盾。他所攻击的人应该做的全部事情就是，否定他的三段论的有效性；即否定他所得出的结论，那因为他的命题是真实的，我们的是假的。用这种方法，他的反驳便由一个对他的结论的否定，而被直接地驳倒了。另一个技巧是拒不承认真实的前提，因为可有预见到的结论。有两种反驳它的方法，见于下面两章。

IV

如果你想要推出一个结论的话，你必须不要让对方预先就看穿了，而是应设法让他一个一个地承认这些前提，小心偷偷地把它们掺和到你的谈话中；否则，你的对手将采用各种各样的诡计。或者，如果怀疑你的对手是否将承认它们，你应该提出关于这些前提的前提；那就是说，你应该拟定些支持性三段论，并且不要按一定的具体顺序，使你的对手承认它们中的几个。用这种方法，你就能够掩藏你的手法，一直到你已经得到所有必要的承认，这样通过绕个圈子，便达到你的目的了。这些规则是亚里士多德在《论辩篇》中提出来的。这一技巧无需举例说明。

V

如果你的对方拒不承认这些真实的命题，或是因为他未能认识它们的真实性，或是因为他看出直接从它们导出的论点，那么，为要证明一个命题的真实性，你也可以利用那些先前的，并非真实的命题。在那一情况下，办法是：采用其本身为假但你的对方认为真实的命题，并且特意依从他的思维方法进行论证，那就是说，诉诸他说的论证。因为一个真实的结论可以从不真实的、假的前提

推定出来，但反之则不然。用同样的方法，你的对方的假命题可以用其他的假命题加以反驳，不过，那些是他以为是真实的命题；因为你是在同他打交道，你应该利用他所使用的种种主意或思想。例如，如果他是某教派的一个成员，而你并不属于这一教派，那么，你就可以利用这个教派公布过的各种意见，当作反对他的各种原则。①

VI

另一个办法是窃题论证，就是用伪装的方式，以尚待证明的假定进行论证，或(1)用另一个名目；例如，用“good repute”(好名声)代替“honour”(名誉，面子)；用“virtue”(美德)代替“virginality”(贞操)，等等；或者使用像“红血动物”与“脊椎动物”这些可变换的术语；或(2)提出一个一般的假设以之说明争论中的特殊论点；例如，通过设定一切人类的知识的不确定性，而断定医学的不确定性。(3)如果，反之亦然，两件事互为因果，并且一件事是要被证明的，你可以设另一件为前提。(4)如果一个一般的命题是要被证明的，你可以使你的对方承认这特殊的命题中的每一个命题。这是第(2)的反题。②

VII.

如果这辩论略微沿着严格的与正式的路线进行，并且愿意达到十分清楚的理解的话，那么，陈述这个命题而又想要证明它的

---

① 亚里士多德《论辩篇》(bk, viii, chap. 2.)。——原注

② 亚里士多德《论智者的辩驳》第11章。这一著作最后一章包括一些实际应用辩证法的很好的规则。——原注

人，可以用提出问题反驳他的对方的方式进行，以便从他的承认或接纳的意见，证明这一陈述的真实性。这种反问的，或苏格拉底的方法，在古代人中特别常用；并且这个技巧以及随后即将谈到的一些技巧都近似于这种方法。[1]

这一办法或计划就是，立即提出许多范围广泛的问题，为的是掩盖你想要得到对方承认或接纳的东西，并且，另一方面，赶快阐明从这些承认的意见中得出来的论据；因为那些理解慢的人，不能准确地弄清楚，并且注意不到在这一论证过程中，可能产生的任何错误与漏洞。

VIII.

这个技巧或诡计在于使你的对方生气；因为当他生气时，他便不可能正确地判断，并且也看不到他的优势在哪里。通过再三地对他不公正，或者采用某种狡猾手段，以及态度总是傲慢无礼，你就能够使他生气。

IX.

或者你可以依照这一种次序提出各问题，即不要按那种这结论可以从它们那里推导出来的次序，并且调换它们的位置，为的是不让他知道你的目的是什么。这样一来，他就不会采取防范措施了。你也可以根据他的回答的特点，为了得出不同的或甚至相反的结论，而利用这些回答。

---

① 它们全是亚里士多德《论智者的辩驳》第15章的一种自由的说明。——原注

X.

你提出的一些问题，为了你的命题的缘故，你本来是想要肯定性回答的，如果你察觉，你的对方故意给你的问题以否定的回答，那么，你必须问这个命题的反题，仿佛你是急于看到它被肯定似的；或者，至少，你可以给他两个可供选择的机会，这样使他没法知道你正要他肯定的究竟是它们的哪一个。

XI.

如果你作归纳法的推论，并且你的对方给与你一些支持你的归纳的特殊事例的话，你应该避免问他，是不是也承认从这些特殊事例得出的一般的真理，而尔后把它作为一个被确定与被承认的事实提出来；因为，与此同时，他自己将终于相信，他已经承认它，而且听众也将得到这同样的印象，因为他们将记住许多关于这些特殊事例的问题，并且推定，他们当然准是已经达到他们的目的。

XII.

如果这会话主要涉及某一一般概念，它没有特殊的名称，但需要某种形象的或比喻的指称的话，你应该开始选择一个有利于你的命题的比喻。例如，用以指谓西班牙两个政党的名字 Serviles（奴隶党）与 Liberales（自由党），显然是由后者选定的。Protestants（新教徒）一名是由他们自己选定的，Evangelicals（福音派信徒）一名也是这样；但是 Catholics（天主教徒）自称是 Heretics（异教徒）。对于那些可能有更准确与更具体的意义的事物的名称来说，同样

可以这么做：例如，如果你的对方主张一种 alteration（变化），你可以称它为一种 innovation（革新），因为这是个易招怨恨的词。如果你自己提出这建议的话，它将是逆叙或反题。首先，你能够称敌对的原则为"现存的秩序"，尔后，为"陈腐的成见"。一个不偏不倚，没有其他企图的人称作"公众崇拜"或一种"宗教制度"的东西，被一个拥护者描绘为"虔敬"，"神圣"；而被一反对者描绘为"偏执"，"迷信"。这从根本上说，是一个巧妙的窃取论题。把原来打算证明的东西，首先就被加进定义之中，于是仅仅从这定义进行分析。一个人称为"受安全保护中"，另一个人称为"投入牢狱"。一个人说话，时常由于他给事物起的名字，事先就泄露他的目的。一个人谈到"牧师"；另一个人谈到"这些神甫"。

在争论的所有技巧中，这个是最常见的，并且是本能地使用的技巧。你听到人说"宗教的热情"，或者"狂热"；一个"愚蠢的错误"，一件"风流事"，或者"通奸"；一个"可疑的"故事，或者一个"淫秽的"故事；"困窘"，或者"破产"；"通过影响与联系"，或者"靠贿赂与族阀主义"；"诚挚的感激"，或者"充分的报偿"。

XIII.

为了使你的对方接受一个命题，你应该也给他这反命题，留给他从这两个命题中选择的余地；并且你应该尽全力使它们的对比极为鲜明，为的是避免似非而实是，这样使这命题看起来很像是可能真实的，他将承认这一命题。例如，如果你想要使他承认，一个男孩必须做他的父亲叫他做的一切事情，那么问他"是否在一切事情上，我们必须都服从或不服从我们的父母。"或者，如果说一件事情"时常"发生，就问是否你打算把"时常"理解为几乎没有的或者

许多的情形;并且他将说“许多”,仿佛你是把灰色放在黑色旁边,并且称它为白色;或者放在白色旁边,而称它为黑色。

XIV.

卤莽冒失这一技巧，可以使用如下：当你的对方已经回答了几个你的问题，但其中没有可以证明赞成你所希望的结论的答案时，那么，你应该提出你所期望的结论，——不过，它一点也不是随前面论争而来的——似乎已经被证明了，并且要用一种胜利口吻公开称赞这结论。设若你的对方羞怯或鲁钝,并且你自己还有个好嗓门,那么,这个技巧可能很容易成功。它类似于讹因谬误。

XV.

如果你已经提出一个似乎矛盾的命题，并且发现难以证明，那么，你应该提出某一真实的命题，任由你的对方接受或反对，不过，这个命题的真实性不是很明显可知的，好像你希望从它那里推出你的证明似的。如果他因为怀疑是一种诡计而拒斥这命题的话，你用说明他多么荒谬可笑，便能够取得你的胜利；如果他接受这命题的话，你暂时就已经得理了，并且你现在应该查看情况；要不然你也能利用前述的技巧，并且坚持认为，你的似乎矛盾的命题由他已经接受的命题所证明了。为此，需要极度厚颜无耻的态度；但是经验证明确有这种态度的事例，并且有人有这种天然的把式。

XVI.

另一个技巧是利用诉诸个人的或诉诸他说的论证。[①]当你的对方提出一个命题时，你应该设法弄清楚，它是否是以某种方式——如果需要是的话，仅仅是表面上地——与以下各方面相一致，即：与他已提出或承认的某一其他命题，或者与他已经称赞与赞成的一个学派或宗派的诸原则，或者与那些支持这宗派的人们的行为，要不然那些仅仅给它表面的与虚伪的支持的人们的行为，或者与他自己的行为或无所作为等相一致。例如，如果他为自杀辩护，你马上可以大声说："那你为什么不上吊？"如果他坚持认为，柏林是个住着令人不快的地方，你可以说："那你为什么不乘第一趟火车离开呢？"某一这样的诡计总是可能做得出来的。

XVII.

如果你的对方用一个反证紧逼你回答，那么，你用提出极细微的不同特点的办法，时常能够救你出窘境，确实，这一问题你从未

① 我从其中得出我的证明的真理或真实性，或者是(1)有一种客观的与普遍的有效特性；在那种情况下，我的证明是真实的，符合于真理；并且唯有这种证明才有任何真正的有效性。或者是(2)它仅仅对我正和他争论的，并且我希望向他证明我的命题的人，是有效的。那就是说，他不是已经彻底责怪某一见解为偏见，就是在这争论过程中，匆忙地承认了它；并且我的证明便以此为根据。那种情况下，这一证明只不过对这个个别人，诉诸个人，才是有效的。我是迫使我的对方同意我的命题，但是，我并未能证实它是一具有普遍有效性的真理。我的证明只对我的对方有效，对别人根本无效。例如，如果我的对方是康德的热心爱好者，而我的证明是根据那位哲学家的某些言论，那么，它是一个其本身只不过是诉诸个人的证明而已。如果他是个穆斯林教徒，我可以参照《可兰经》中的一节，证明我的论点，并且那样做对他来说就足够了；但是，在这里，它仅仅是一个诉诸个人的证明。——原注

想到过；那就是，是否这问题在两个地方都可适用，或者是否容许以任何模糊的意义加以解释。

XVIII.

如果你觉察到，你的对方已经采取一系列论证，其最终结果是你必败的话，你一定不能让他继续论证下去得出结论，应该及时打断争论的进程，或者突然完全停止争论，或者导引他离开这个题目，引他去谈其他题目。简而言之，你必须采用这种突然改变或转移争论的谋略或技巧（见 xxix.）。

XIX.

如果你的对方特别要求你，提出对他的论证中某具体论点的任何反对意见，而你又没有多少可说，那么，你应该设法把这问题转变成一般性的，然后再谈你的反对意见。如果对方要你讲，为什么你不能接受一个别的，实际的假设的话，你可以论及人类知识的易错性，并且举出不同的实例说明。

XX.

当你已经说出你的所有前提，并且你的对方都已承认时，你应避免向他要结论，而是你自己立即推出结论；不但如此，即便这些前提中缺少这个或那个前提，你可以权当它似乎也被对方承认了，并且推出结论。这一技巧是讹因谬误的实际应用。

XXI.

当你的对方使用一个纯粹表面性的或诡辩的论证，并且你看

穿它时，确实，你能够指明其强词夺理与表面性的性质而加以驳斥；但是，用一个完全像那样表面的、诡辩的反论证对付他，就更好；因为你所关注的是取胜，而不是关注真理。例如，他采取一个诉诸个人的论证，那么，用一个相反的诉诸个人的论证或诉诸他说的论证，就足够使他的论证失去说服力了；而且，一般说来，如果你有机会使用这个方法，它是比较简便的，而不必用同样多的说词，去说明这事例的真实情况。

XXII.

如果你的对方要求你承认或同意某事，而从那里，争论的要点将立即推导出来的话，你应该反对这样做，并一面宣布它是一窃题或先定结论。因为他与这些听众，将把近似于争论要点的一个命题，当做是和要点等同的，用这种方法你便夺去他的最好的论据。

XXIII.

反驳与争论常刺激一个人夸张他的陈述。用反驳你的对方的方法，你能够迫使他把一个陈述扩展到它的界限之外，在所有情况下，这一陈述在其界限内及其在自身，都是真实的；并且，当你驳斥它的这一夸张了的形式时，你作出仿佛你也已经驳倒他的原来的陈述的样子。相反地，你一定小心谨慎，不要受各种反驳的误导，而夸大或扩展你自己的一个陈述。时常出现这种情况，即你的对方自己将直接进一步扩展你的陈述，超出你的本义；在这里，你必须立即加以阻止，并把他带回到你设置的界限之内："我说的就是那些，再没有别的了。"

XXIV.

这个技巧在于陈述一个错误的三段论。你的对方提出一个命题,并且用错误的推论与扭曲他的思想,从他的命题中,强取出其他命题,这些命题并不包括在原命题之内,而且也不符合他的原义;不但如此,它们是荒谬的,或者危险的。于是看来似乎是,他的命题产生了那些不是它们自己互相矛盾的,就是与某公认的真理不一致的其他命题,所以他的命题好像是间接地被驳倒了。这就是转移的或分散注意力的方法,并且是讹因谬误的另一个实际应用。

XXV.

这是一个凭借提供一个相反事例的手段转移或分散注意力的方法。对于一归纳推理来说,需要许多特殊的例子,才能确定它是一普遍的命题;但对于转移的或分散注意力的方法来说,只要有一个单独的实例这个命题对它不适用,就足以必定能推翻这一命题。这是一个有争议的方法,有名的例证法。例如,"所有的反刍动物是有角的"这命题,就足可以用骆驼的这单一的例子推翻。例证法是这样一个事例,人们企图寻找一普遍真理能够适用的实例,并且将某物(或某事)加人它的非普遍为真的基本定义中,然后这普遍真理就被这实例所推翻。但是,存在着错误的可能;当你的对方使用这一技巧时,你应该观察:(1)他举出的例子,是否确实是真实的;因为有一些问题的唯一真正解释的例证不真实——例如,许多奇迹,鬼怪故事,等等。(2)它是否真正属于像这样陈述的真理的概念;因为它可能仅仅看起来是属于,这事是要凭确切的特性才能

解决的；以及(3)它是否真的与这个概念不一致；因为这又可能仅仅是一外表上的不一致。

XXVI.

反诘或转守为攻是高明的一着，遭到反诘，你的对方的论证就转而反对他自己了。例如，他宣称“某某是个小孩子，你应该原谅他。”你反驳道，“正因为他是个小孩子，我才应该改正他；否则他将坚持不改他的坏习惯。”

XXVII.

如果你的对手对一论证特别恼怒生气而使你惊讶的话，你应该积极设法使他更生气；这不仅仅是因为使他生气有好处，而是因为这意味着，你在这里已经正确地指出了他的论辩的弱点，并且正是在这里，他更容易受到攻击，这甚至是你当时都没有估计到的。

XXVIII.

这一谋略主要可以在学者们之间在未受教育的人们面前的争辩中采用。如果你没有诉诸事物的论证，也没有诉诸个人的论证，那么，你能够提出一个诉诸听从的论证，那就是说，你能够提出某一论据薄弱的异议，不过，只有一专家才能知道它是不得力的辩解。现在，你的对方是一位专家，但你的听众却不是，因此在他们的眼里，他是被反驳了；特别是，如果你提出的异议，暴露了他的任何可笑的困境时，尤其如此。人们动辄多笑，并且你有这些笑者在争辩中站在你一边。证明你的异议是没有根据的辩解，就需要你的对方长时间的说明，以及指出谈及的专门知识的诸原则，或者指

出你们正在讨论的问题的基本要点;但人们并不愿意听那些东西。

例如,你的对方陈述,在一条山脉的原始形成中,其结构中的花岗岩及其他的元素,由于它们的高温,处于一种流体或熔融的状态;其温度一定曾达到华氏480度左右;并且当这大块融体渐冷成形时,就被大海淹没了。你以一诉诸于听众的论证回答说,在那种温度——不,确切地说,在未达到该温度老早以前,在华氏212度——海洋会早被煮沸,以气体形式散发空中了。听众因此而发笑。为反驳你的反对意见,你的对方不得不说明,这沸点不仅决定于热的温度,而且也决定于大气压力;并且只要这一半的海水化气散失时,这个压力会如此大大地增强,以致甚至在480度这一温度时,海水的剩余部分也不会煮沸了。人们拒绝给他做这种解释的机会,因为对那些根本没有任何物理学知识的人,论证这一问题,那肯定会需要做一篇专题论文。

XXIX.[①]

如果你发现在争辩中你正在要被对方胜过的话,你能够设法转移——即,你可以突然开始谈另外某事,似乎它本与争论中的问题有些关系,并且提供了反对你的对方的论据。不用设想这一转换是否实际上与这问题有些一般的关系,也可以这样做;但是,如果它与这问题根本没有关系,不过是为了抨击你的对方才提出来的,那么,这样做是一件愚蠢、卤莽的事情。

例如,我曾赞扬过中国实行的制度,在那里,没有像世袭的贵族这种事情,官职只给于那些中考者。我的对方则曾坚持认为,学

① 见§XVII。——原注

问，像生而即有的特权（对此他极重视）一样，都不适合于官职。我们争论不休，并且他最不灵光。于是他转移话题，宣称在中国，惩罚各种阶层的人都是用鞭笞，他把这事与过度饮茶嗜好相联系，并且进而把这两者都说成为责备中国人的材料。继续听他这些话题，恐怕就等于让自己放弃那在争辩中已经获得的胜利。

如果这一转移论证完全脱离争论之点，并且产生像"是的，并且现在你刚刚也说过"等这样的异议的话，它纯属冒失无礼的行为。因为那样一来，这论证某种程度上变为对个人的攻击；属于我们将在最后一节讨论的那种论证。严格地说，这种论证介乎诉诸人身攻击的论证（即将于该节讨论）与诉诸个人的论证之间。

这一技巧如何是全然与生俱来的，从老百姓之间的每次争吵中就可以看出来。如果争论的双方中有一方对另一方进行人身攻击，而后者不是针对这攻击加以驳斥，不是去改动它，——仿佛是承认攻击；却采用别的理由谴责他的反对者作为回答。这种策略很像是大西庇阿不在意大利而在非洲攻打迦太基人的策略。在战争中，这种转移的或分散注意力的迂回战术，可能是有利的；但是在一个争论中，这种方法却是拙劣的权宜之计，因为不理对方的谴责谩骂，任其保留不动，而旁观者要听的却是双方说出来的最不像话的东西。这是一种万不得已才使用的技巧。

XXX.

这是个诉诸权威的论证。它在于诉诸权威，而不诉诸于理性，并且在于利用一个恰好适合你的对方的知识程度的权威。

每个人均喜信仰，不喜自作判断，塞内加这样说过。所以，如果你要有一位受到你的对方尊重的权威在你一方，这并不难。你

的对方的才能与知识越有限，对他有影响的权威人数越多。但是，如果他的才能与知识是属于高等级的，对他来说，这样的权威就很少了；确实地说，几乎就没有了。也许，他可能承认精于一门学科或一种艺术或一门手工艺的专业人员的权威，因为他对它们知之极少或根本无知；但即使如此，他也对这种权威持怀疑态度。与此相反，普通人却对各种专业人员深怀尊敬。他们意识不到，一个人谋一专职为业，并非爱其专职本身，而是为了以此挣钱；或者意识不到，一个教书的人极少能完全了解他的学科；因为如果他能像他应该那样地研究它的话，大多数情况下，他便剩不下时间去授课了。

但是，有非常多的权威借下层民众求得尊崇，而如果你没有十分合适的权威，你可以找出一个似乎适当的就可以了；你可以引用某人在另一个意义上，或在其他情况下，所说的话。你的对方所不了解的权威，是他通常最常想起的权威。未受教育的人怀有对希腊文或拉丁文的华丽词藻的崇敬。如果必要的话，你不仅可以歪曲你的权威，而且实际上窜改他们，或者引述完全是你自己虚构的某事。通常，你的对方手边不会带书，即使他身边有书，也没法使用它们。法国人居瑞提供了这一情况的最好说明。为避免像其他市民那样，被迫铺他门前的一条街道，他引用一句谚语，他说是出自《圣经》：要为人铺路，我自己不铺。那就足以让那些市政官员没的可说了。

一个普遍流行的偏见也可以当作一个权威；因为大多数人都和亚里士多德的意见一样，许多人相信什么，就可以说什么存在。无论怎样荒谬的意见，一旦使人们认识到它已被普遍接受，他们没有不愿意接受的。榜样影响他们的行为，榜样也影响他们的思想。

他们像绵羊一样，跟随着系铃的雄羊带领的路子走。他们宁死不想。非常奇怪，一个意见的普遍性竟会对人们有这么大的影响，因为他们自己的经验可以告诉他们，接受这普遍性完全是没有思想的与纯粹仿效的过程。但是，他们的经验根本没有告诉他们这种事情，因为他们没有自知之明。只有上帝的选民才和柏拉图有一致的说法，即，民众在他们的平顶没檐儿的帽子里，有许许多多的蜜蜂，要抓到它们很费功夫。

但认真地说，一个意见的这一普遍性，根本不是证明，不，"这意见是正确的"，甚至连或然性都不是。那些坚持认为它是正确的人，必须假定：(1)漫长的时间使一普遍的意见丧失可作证明的力量，因为如不是这样，所有那些曾一度被看作是普遍为真的旧时的错误或谬见，就不应该撤消了；例如，就应该恢复托勒密体系，或者在一切基督教国家重建天主教的教义、信仰、组织等。他们还必须假定：(2)空间的距离也起上述一样的作用；否则，在佛教、基督教与伊斯兰教的追随者之间，认为各自的意见具普遍性，必将使他们处于难以解决的境地。

当我们来深人了解这一问题时，通常所谓的普遍的意见乃是两三个人的意见；如果我们能了解这普遍的意见真正产生的情况的话，我们会相信这一点的。

我们会发现，是两三个人最先接受或赞成这一意见，或者提倡它，坚决主张这一意见；人们对他们深怀好意，相信他们已经彻底考察研究过它。然后，有其他几个人先被说服相信，这些开头的是具备知识才能的人，便也接受这个意见了。其他许多人又相信这些人，他们的懒惰成性，使他们觉得，立即相信更好，何必自找麻烦亲自察验这问题。这样一来，这些懒惰的、轻信的追随者，便一天

比一天多了起来;这是由于,这意见刚一得到一些公平的支持,更多的支持者们便认为,这意见之所以能够已获得支持,完全是由于它的论证理由之强而有力所致。其余的人于是不得不承认已被普遍地承认的东西,以免被人看作不守规矩的人,竟反对每个人都已接受或赞成的意见,或被看作鲁莽无礼的人,自认为比谁都聪明。

当意见达到这个程度时,同意或支持就变成一个义务;并且从此以后,能够提出判断的很少几个人,便闭口不讲了。那些大胆说话的人,像完全提不出任何自己的意见或任何判断的一类人,只不过在重复别人的种种意见;并且,尽管如此,他们却更加执意地、偏畸地为它们辩护。因为,他们对思想不同的人所憎恶的,与其说是他们公开表示的不同意见,不如说是关于他们自身缺乏形成他们自己的判断的推定;因为他们很清楚地意识到,对这推定,他们毫不内疚于心。总而言之,能思想的人很少,但是每个人均想要有一个意见;那么,他不形成自己的意见,可不就得从别人那里拿来现成的吗?

鉴于事实情况如此,即使几亿人的意见,其价值又何在呢?这一意见,最终可以追溯到唯一的一个人,[①]同百多位记录者确属互相抄袭来的历史事实一样,是不确定的。那全是我说的,你说的,并且,最后,他说的;而整个说的,不外是一系列的断言:

我的话,你的话,并且最后还有他的话;

整个话语不过是人云亦云。

虽然如此,我们同普通人争论中,仍可以利用普遍的意见当作权威。因为经常发现,当他们中的两个人正激烈地争论时,他们两

---

① 见培尔所著《有关彗星的思考》第10页。——原注

个人都选择这一武器当作攻击的手段。如果一个品质较好的人必须和他们争论的话,他极宜屈尊也使用这一武器,并且选择比如能对他的对方的弱点产生影响的权威。因为,根据假设,他像一个遍身鳞甲的齐格弗利德那样,陷于无边无际的无能力之中,对于所有的合理的论证,都是不敏感的,并且不能思考或判断。

在一法庭上,这争论是一个仅仅在诸个权威之间进行的争论,——我的意思是指像由法律专家们拟定的那些权威性的陈述;并且在这里,作出判断在于发现什么法律或权威适用于所谈论的案例。尽管如此,还有许多使用辩证法的余地;因为,如果所谈论的案例与这法律彼此并不真正适合,那么,如果必要,能够歪曲它们,直到它们似乎彼此适合为止,或者反过来也是一样。

XXXI.

如果你知道你对你对方提出的论证,做不出回答,那么,你可以用一巧妙的反讽,宣称你自己是个没有能力的评判员:"你现在谈的超乎我的不好的理解能力;它可能全是很真实的,但是我不明白它,并且对它我不表示任何意见。"用这种方法,你暗示那些对你评价不错的旁观者,你的对方所讲的是无稽之谈。比如,当康德的《纯粹理性批判》出现时,或者,确切地说,当它开始引起极大的注意时,许多老折衷派的教授们宣称,他们理解不了它,深信他们的无能力理解便解决了这问题。但是,当这新学派的追随者向他们证明,他们很对,并且确实始终未能理解《纯粹理性批判》时,他们的情绪是很不好的。

这一技巧只能在这情况下才能使用,即当你非常肯定,这些听众认为你要比你的对方好得多的时候。例如,一位教授可以在一

个学生那里试试这一技巧。

严格地说，这是上述诀窍的另一种情况：它不是提出理由力争，而是一特别怀有恶意地坚持个人自己权威的主张。这反驳的诀窍就是这样说："请你原谅；但是，有你的出众才智，你理解什么事情都很容易；那只能是我对这问题的肤浅陈述有错误了"；然后继续反复讲这句他不爱听的话，直到他无论愿意与否明白这句话的意思，并且他自知那实在只是他自己的错误。用这个方法，你回避了他的攻击。他极有礼貌地想暗指你在说无意义的话，而你呢，也以同样的礼貌，证明他是个愚人。

XXXII.

如果在争辩中，你面临一个武断的意见，要摆脱它，或至少要心存疑惑，有一个很简便的办法，就是把它放入某一极令人讨厌的范畴之内；即使这联系只是表面上的，或者是松散性的联系。例如，你可以说，"那是摩尼教"，或者它是"阿里乌主义"，或者"贝拉基主义"，或者"唯心主义"，或者"斯宾诺莎主义"，或者"泛神论"，或者"布朗主义"[①]或者"自然主义"，或者"无神论"，或者"理性主义"，或者"唯灵论"，或者"神秘主义"，等等。在提出这样的一个反对意见时，你要认为这是理所当然的，即：(1)所谈论的这一武断意见，与你举出的范畴必须是一致的，或者至少是包括在该范畴之内的——那就是说，你喊道，"噢，那个我从前听到过。"；(2)所指称的体系已经完全被推翻，并且连一句真话也没有。

---

① 阿里乌主义，基督教的一种异端。最初由4世纪利比亚人阿里乌提出。贝拉基主义，5世纪由贝拉基等人首倡的基督教异端教义。布朗主义，英国清教徒传教士R 布朗倡导的主义。——译注

XXXIII.

“那在理论上都是很好的，但实际中行不通。”在这一似是而非的论点中，你承认这些前提但否定这结论，与一公认的逻辑规则相矛盾。这一断言是以不可能性为基础的：在理论上正确的东西，必须在实际中行得通；并且如果不这样，理论中便有错误；一定是忽略了或者根本不考虑什么事；所以，在实际上错误的东西，在理论中也是错误的。

XXXIV.

当你陈述一个问题或一个论证时，而你的对方没有给你直接的答案或回答，但以一反问题或一间接答案回避你，并且，一般地说，是企图转换话题，这肯定表明你已经触及对方一个弱点，这弱点有时你自己也不知道。可以说，你已经令他哑口无言。所以，甚至当你不了解你所击中的弱点究竟在何处时，你应该更加力陈这一点，使你的对方无法回避。

XXXV.

有另一个技巧，只要它切实可行，一切其他技巧就不必要了。不必有论证去说服或影响你的对方的理智，而要用动机去影响他的意志；并且如果他与这些听众有同样的利益，他们将立即被争取到你的意见一方，即使这意见是你从一个疯人院拿出来的；因为，通常，半英两的意志比一英担的洞见与理智更为有效。当然，这一作法只能在特殊的环境下采用。如果你能使你的对方真的感到，他的意见如被证明为真即定将有损于他的利益的话，他将放弃他

的意见，就像感到一个热土豆烫手，把它丢下，又不好意思把它拾起来一样。

例如，一位牧师正在为某哲学的教条辩护，你提醒他，那教条直接违反他的教会的一条基本教义，他就马上放弃该教条。

一个土地拥有者坚持认为，农业作业中像在英国那样使用机器，是个很了不起的惯例，因为一架机器干许多人的活儿。你让他明白，不要很久马车也要被蒸汽推动，并且他的大种马将大大贬值；那么你就将知道他要说什么了。

在这样情况下，每个人均感到，同意一条对他自己不公正的法律，是多么缺少考虑！那些旁观者也会是这样，因为他们，但不是你的对方，像你一样，都属于同一个派别、手工工会、产业、俱乐部等。假定他的论题非常真实，只要你暗示它有损于上述团体的共同利益，所有的旁观者立刻觉得你的对方的论证，尽管它们极好，仍是软弱无力的，可卑的；而另一方面，你的论证呢，虽然它们是任意的臆测，却是正确的，中肯的；你将赢得一片赞许之声，你的对方将屈辱地被逐出争辩。不只如此，这些旁观者通常相信，他们同意你的意见纯粹是出于服理。因为，对我们没有好处的东西，我们看来大多是荒谬可笑的；我们的智力根本不是无云影之光。这个技巧可称为"拔树要拔根"；平常名为诉诸利益的论证。

XXXVI.

你也可以只用虚张声势的大话，迷惑你的对方；这一诀窍是可能用的，因为一个人通常认为，言语里必定有某些意义。如果他暗自意识到他自己的弱点，并且习惯于听很多他不懂却装懂的话，那么，你就很容易用些听起来认真的，很深奥的或有学问的话愚弄、

欺骗他，这样就剥夺了他的视力、听觉与思考能力，同时你就说，你这些话就是对你的断言之无可置疑的证明。众所周知，近些年来，某些哲学家已实际使用这一诀窍愚弄整个民众，取得极辉煌的成功。但是，鉴于列举现在的例子很令人厌恶，我们可以查阅《威克非尔德的牧师》找一个过去的例子。

XXXVII.

如果你的对方站在对的一方，但对你的争辩来说，幸亏他选择一个错误的证明，那么，你能很容易设法反驳它，然后宣称，这样你就驳倒了他的整个见解。这一技巧应该是最重要的技巧之一；从根本上说，它是一个权宜手段，用这种方法把一个诉诸个人的论证，以诉诸事物的论证提了出来。如果他，或者这些观察者，想不出准确的证明，你便获胜了。例如，如果一个人根据证明上帝的存在，提出本体论的论证，那么，你就能胜他一筹，因为这本体论的证据是容易反驳的。能力拙劣的辩护者之所以输掉一个有利的论辩，就因为当他们想不出恰当的权威时，企图用一个不适合这论辩的权威去证明它为合理。

XXXVIII.

最后的一个技巧或诀窍是，你一感到争论中你的对方占上风，并且你终将极为不利时，你便要变为攻击个人，蛮横无礼才行。这一诀窍在于从争辩的主题，像从一个输掉的比赛那样，转到争论者他自身，并以某种方式攻击他的个人。它可以叫作诉诸人身攻击的论证，以区别于诉诸个人的论证，后一论证是从对单纯的、客观的讨论，转移到你的对方对主题所作的陈述或承认的意见。但是

你在变为攻击个人时，便完全离开主题，转而用一种无礼而恶意的话，去攻击他的个人。这是一种从诉诸于论智力的品质，转到论人的品质，或者转到纯粹的兽性发作。这一诀窍很流行，因为每个人均能够实行它，所以人们经常使用。现在的问题是，有什么适合于另一方采取的反诀窍呢？因为如果他求助于这同一惯例的话，那就将要发生斗殴，或者决斗，或者因诽谤而诉讼等事情。

认为只要你自己不进行人身攻击就行了，这是大错特错的。因为，用很温和的方式指出一个人的错误，以及他所说所想的全不对——这是在每一争论取胜过程中发生的——这比你使用某野蛮的或污辱性的措词，使他更难受，更生气。为什么这样？因为，有如霍布斯所说[①]，一切心理的愉悦在于能够比别人强。任何事情都比不上满足他的虚荣心更为得意的了，没有任何创伤比伤害他的虚荣心更为痛苦的了。因此就有像“宁死不受辱”这种警语。一个人的这种虚荣心的满足主要产生于把自己在所有方面同别人相比，但主要是关于一个人的理智能力；所以在争辩中，可以使虚荣心得到最有效与最大的满足。这样，便产生了受挫失败的与难受与痛苦，而这与任何不公正的问题并没有关系；这样，便只有求助于那最后的武器，那最后的诀窍或招数了，这是你无法仅仅靠有礼貌的行动回避的。尽管如此，举止冷静这时可能对你稍有帮助，即如果争论中你的对方一旦变成攻击个人，你便温静地回答，“那与我们争论的要点没任何关系”，并且立即把交谈带回到要点，继续向他说明他是错误的，根本不注意他的冒犯或侮辱。你要说，像地米斯托克利对欧里庇得斯说的那样——你打吧，但听我说。不过，

① 见《哲学原理：论公民》。——原注

这样的举止不是每个人都惯有的。

作为对机智的一种磨炼，为改正一个人的思想以及唤起新的观点，争辩确实时常对双方有利。但是，在学问上与在智力上，争论者两人必须差不多相等才行。如果他们中的一人学识不足，他便不能了解对方，因为他与他的反对者不在同一水平上。如果他缺乏智力，必将使他甚为痛苦，导致采取欺诈的伎俩，终至变得以野蛮无礼从事。

所以，这唯一的安全规则，是亚里士多德在他的《论辩篇》最后一篇提出来的：不要同你第一次见面的人争论，而只同你认识的人争论，你知道这些人有足够的理智与自尊，不会提出荒谬的事情；要诉诸理性而不诉诸权威，要倾听理性并且服从理性；并且，最后，要深爱真理，要愿意接受哪怕来自对手的道理，而且如果真理在他一方，能很公道地承认自己是错误的。由此可以得出结论：一百个人中几乎没有一个人值得你同他争辩。你可以让其余的人愿意说什么就去说什么，因为每一个人均可自由、随意地成为一个愚人——愉快是一种权利。请牢记伏尔泰说的话：和平仍然比真理有价值。也请牢记一句阿拉伯的成语，它告诉我们说：在这沉默不语的树上，挂着它的果实，那就是和平。

二、论艺术品的趣味与美的比较地位

在诗歌天才的作品中,尤其在叙事诗与戏剧一类的作品中,除去美以外,还有另外一个颇有吸引力的品质:我指的是趣味或兴味。

一件艺术品的美在于,它高举一面清彻的镜子,反映某些这世界一般固有的观念;一首诗歌作品的美尤其在于:它解释人类固有的观念,从面导引人类对这些观念有所了解。为此目的,诗所用的方法就是展示重要的人物,以及创造能产生有意味的境界的有意味的环境,给这些人物显示他们的特性以及其内在本质的机会;以便用一些这样的表现,可以得到一个更清晰与更丰富的对人类多方面的认识。不过,美,就其一般特性来说,乃是这已被认识的观念的不可能分开的特征。换句话说,凡是一个观念在其中得以揭示的事物,都是美的;因为说是美的指的不过是清晰地表达一个观念。

这样我们就看到,美永远是一个关于知识的事情,它诉诸于认识着的主体,而不是诉诸于意志;不,事实是,对主体方面来说,对美的理解带有对意志的一种完全压抑。

另一方面,当戏剧或叙事诗描绘的种种事件与活动,必然会激起关心或同情,好像我们身临其境有的那种切身感受时,我们认为戏剧或叙事诗是有趣味的。我们感到,在它们那里所描绘的这人

的命运，正像我们自己遭受的那样的命运：我们以焦虑的心情等待着事件的发展；我们急切地跟随着事态变化的进程；当这英雄落难时，我们的心惊跳；当极度危险时，我们的脉搏几乎停止，当他突然脱险时，才又重新跳动。除非读完故事，我们无法释卷；我们彻夜难眠，同情我们的英雄的危难，如同身受。不只如此，如果我们正在阅读或在看舞台，我们没有了那块总在我们脚下的牢固的实在土地，那么，在这样的描述或表现中，我们不是寻找快慰与娱乐，而是感受现实生活时常给于我们的一切痛苦，或者起码是那种萦绕我们的不安梦魂的痛苦。事实上，在一个太猛烈的感情压力下，我们能够从现时的幻象中得到宽慰，然后又任意地屈服于这种幻象。再者，我们能够得到这种宽慰而不必经受任何这种猛烈的变动，就像在梦中发生的那样，只要我们用觉醒的行动，就可以摆脱睡梦的恐惧。

由此可见，受这种性质的诗的影响的是我们的意志，不仅仅是我们的纯而又单的智力。所以，趣味这词意味着引起个人的意志关切的对我们有兴味的东西；并且在这里，美是清楚地与趣味区别开了。一个是智力的事情，并且那也是最纯粹与最简单的一种事情。另一个作用于意志。是以美在于对观念的理解；并且这种性质的知识，是超越万物产生皆有因这原则的。另一方面，趣味的起因不过是在事件发生的进程中，也就是说，是在这种错综复杂事物中，它们只能通过这个原则以其不同形式的作用，才是可能发生的。

现在，我们已经获得一件艺术品的美与趣味之间基本区别的一个清晰的概念。我们已认识到，美乃一切艺术的真正目的，因而也是诗的艺术的真正目的。现在尚须提出这些问题，即是否一件

艺术品的趣味是一个二等的目的，或者是展现它的美的手段；或者是否它的趣味是由作品的美产生的一个本质的伴随物，并且这作品刚一美，趣味就自行产生；或者是否在任何情况下，趣味与艺术的这主要目的是相容的，或者，最后，是否它是达到该目的的一个障碍。

首先，应该注意到，一艺术品的趣味仅限于诗歌艺术的作品。就美术，或者就音乐或建筑而论，它并不存在。不，对于这些艺术的形式，它甚至是不可想像的，除非这趣味确实有一种完全涉及个人的特性，并且仅限于一个或两个旁观者；这有如，一张图画画的是我们爱的或恨的某人的肖像；这建筑物，是我的住房或囚我的监狱；这支乐曲，是在我的结婚舞会上演奏过，或是我踏着整齐步伐从军时的曲调。这一类的趣味，显然与艺术的本质的目的毫不相干；它干扰我们的判断，以致它使我们不可能采取纯粹的艺术的态度。确实，在较小程度上，这对于所有的趣味都可能是正确的。

那么，既然一艺术作品的趣味在于，我们对一诗的表述所表同情和我们对现实所表同情，是一类的，显而易见，这表述一定暂时地欺骗了我们；并且它只能靠它的真实做到这一点。但是，真实是完美的艺术一要素。一张绘画，一首诗，应宛如自然之真；但与此同时，它应强调它的主题的不论什么样式的独特性，为此，它应描绘出所有它的本质表现，并且摈弃一切非本质的与偶然的东西。这样一来，这幅绘画或这首诗将能强调它的观念，并且给于我们那胜过自然的理想的真实。

那么，是真实构成一艺术品的趣味与美两者的共同的优点，因为是作品的真实产生了这幻想。我谈及的这真实是理想的真实这一事实，确实很可能有碍于这幻想，因为正是在这里，我们得出诗

与现实，艺术与自然的一般的差异。但是，鉴于现实可能与这理想相符合，这种差异实际上不必定就损害这幻想。就造型美术而论，在艺术所采用的手段范围上，它受到一定的局限，超越这一限度，幻想便不可能了。那就是说，雕刻给于我们的纯粹是无色彩的形式；其人像既没有眼睛，又没有动作；而油画呢，它提供给我们的不过是一单视图，囿于苛刻的界限之内，把美的事物与周围的实在隔离开来。那么，在这里，根本没有幻想的余地，因而也就没有那类似我们对现实抱有的兴趣那样的趣味或同情；意志同时被排除了，并且唯有这一对象以一种远不能引起任何人的关注的方式，呈现在我们面前。

一个非常惊人的事实是，一种伪造的造型艺术却超越这些限度，能产生一种现实的幻想，并且激起我们的兴趣；但与此同时，它破坏了美术产生的效果，并且只能起到展现这美的单纯手段的作用，即传达它体现的观念的一种知识的作用。这我是指蜡像说的。我们可以说，这里是区别它与造型艺术领域的分界线。当蜡像被精确地制成以后，它产生一尽善尽美的幻象；但就是因此之故，我们走近一个蜡人，就像走近一个真人一样，他作为这样的人，暂时成了我们意志的对象。那就是说，他是一个有趣味的对象；他唤起意志，从而又使智力平静下来。我们小心翼翼地走近一个蜡人，好像他会像一个真人那样引起我们小心与谨慎的心情：我们的意志激发起来了；它等着看看他是否将对我们友好，或者与此相反，飞快地离开我们，或者攻击我们；一句话，它期待他的某一动作。但当这人像依然没有生命的迹象时，它产生一种使人感到十二分不愉快的印象，即一具死尸的印象。这一事例表明，那里有着最为全面的那种引人入胜的趣味，可是那里根本没有艺术之功力。换句

话说，趣味或兴味本身不是艺术的一个真正目的。

上述的真理可以用这一事实说明，即，甚至在诗中，与趣味有联系的也不过是戏剧的与叙事的那种诗；因为，如果趣味与美一起是艺术目的的话，那么，抒情一类的诗，正因此之故，其所占的重要地位，连上述两种诗的一半都不及。

第二，假如趣味是在美的生产中的一个手段，那么，所有有趣味的成品也会是美的。然而，情况决非如此。一出戏或一部小说，可能时常以其趣味吸引我们，可是却如此完全缺乏任何种类之美，以致我们以后感到已为之浪费时间简直可耻。这种情况也适用于许多戏剧，它们根本没有表现出人类实际生活的真相；它们包含的人物竟是表面化勾勒的，或者被歪曲得真成了在自然界根本找不到的一个怪物；但是，事件的展开与情节的变幻，是如此错综复杂，并且我们为处于困境的这英雄颇为担心，以致除非我们看到化险为夷、英雄获救，才感到心满意足。这些情节编导得如此聪明有序，使我们总是好奇地期盼看到事情的结果，而我们无法猜测后果如何；所以我们的趣味盎然存在于焦急与好奇之间；当我们感到快乐与兴趣时，便注意不到时间流逝了。大部分科策布的戏剧属于这种性质。对大众来说，这就蛮好；他们是找乐子，解闷消闲，不是找理智的知觉力。美是关于这种知觉力的事情；因此，对美的善感性随着这智能本身的多少而变化。对于戏剧表演的内在的真实性，以及其与人的真正本质的对应，大众根本没有辨识力。他们能够明了那些平直的，肤浅的事物，但是向他们展示这人性的底蕴，是徒劳无益的。

也应该注意到，那些靠重视其趣味的价值引人的戏剧的表演，因重复演出而失败，因为表演的情节过程，人们早已经知道，再也

不能引起他们的好奇心了。经常看这些表演，令人感到它们陈旧乏味。另一方面，其价值存在于其美中的作品，则因重演而获胜，因为那样一来，它们就越来越被理解。

大部分的小说处于像具有这种特征的戏剧表演同样的基础上。它们都是像我们在威尼斯与那不勒斯看到的讲故事者的那一类想像力的产物，这些讲故事者把一个帽子放在地上，并且等待着，直到聚集起来有一群听众才开始讲。然后，他编造一个故事，它是这样地使他的听众入迷，以致当他开始要说到悲惨的大结局时，他手拿帽子，绕听众一圈儿，索要捐助，丝毫也不怕听众溜之大吉。和他们一样的讲故事者设法在这个国家里营生，不过是用一种不太直接的方式。他们通过出版者的机构与巡回图书馆干这一行当。这样他们便能够避免像他们在别的地方的同事们那样，衣著褴褛地到处走动兜销；他们能够把他们想像的产物，以小说、短篇故事、浪漫诗、童话故事等等的名称，贡献给公众；并且这些公众，身着睡衣，更为舒适地坐在炉边，但也以更大度的耐心，享受他们提供的趣味。

在这一类的许多作品中，一般是极少有审美的价值，这是人所共知的；可是还不能否认，这些作品中不少是有趣的；否则，它们怎么能这样受人欢迎？

那么，为了回答我们的第二个问题，我们看出，趣味未必包括美；并且，相反地，美确实不需要包括趣味。可以描绘有意味的人物，他们揭示人性的底蕴，这种底蕴完全可以用一种罕见的情节与痛苦加以表现，为的是使人与这世界的真正本质，能以最清晰与最有力的线条凸显在图像中；可是，靠接连不断的表演，或者靠复杂性与意料不到的情节变化，是根本不可能在事件展开过程中激起

人们很大的兴趣的。莎士比亚的不朽杰作很少有激发兴味的东西；整个情节或构思不是按一条直线发展，而是踌躇摇摆，犹如在《哈姆雷特》中，贯串于整个演出；否则它就像在《威尼斯商人》中那样，全面铺开，而长度是唤起趣味的正当空间；或者各个场面像《亨利四世》中那样联结松散。因此，莎士比亚的戏剧对大众就产生不了任何显著的影响。

亚里士多德对戏剧提出的要求，以及特别情节的统一的要求，是考虑到剧本的趣味而不是它的艺术的美。可以这样说，这些要求一般地是根据充足理由的原则（我前面已提过）制定出来的。然而，我们知道，这观念、并且，因此，一件艺术品的美，仅仅是为已经摆脱那个原则控制的认知的智力而存在的。正是在这里，我们发现了趣味与美的区别；因为显而易见，趣味是受这原则支配的精神态度的组成部分，而美则永远超出这原则能及的范围。曼佐尼对亚里士多德的"三一制法则"的辩驳，是最好而最惊人的，可见于他的剧本的前言。

对莎士比亚的戏剧作品来说是正确的，对歌德的作品也是正确的。甚至歌德的《埃格蒙特》都没有给公众什么影响，因为它几乎没有包括任何复杂情况与发展过程；并且，如果《埃格蒙特》失败，那么，我们对《塔索》或《伊菲格尼》又应说什么呢？希腊的悲剧家并不以趣味当作吸引公众的一个手段，这一点从这一事实就可知道，即他们的名作的题材，几乎总是每个人都早已知晓的：他们选择那些舞台上以前时常演出过的事件。这说明了，希腊的公众对美的东西是多么敏于理解，因为他们并不需要什么意料之外的事件或场面以及新鲜的故事之趣味，去增加他们欣赏的乐趣。

叙事诗的著名作品也并不经常关注趣味性。荷马老人把这世

界与人的真正本质摆在我们面前，但他不愿用制造复杂的情景唤起我们的同情，也不愿用意料不到的纠葛令我们惊讶。他的步态蹒跚，他停步于每一场面；他安安静静地把一个接一个的描述放在我们眼前，细心地解释着。读他的著作时，我们感觉不到自己的情绪多么热烈；我们的仪态是一纯认知智力的仪态；他并不激励我们的意志，但他歌唱使它宁静；中止我们的阅读并不费劲，因为我们没有受急切的好奇心缠绕。所有这些情况，对但丁来说更加正确，他的作品，就这词的正当意义而论，不是史诗，而是叙情诗。对于四大不朽的浪漫或传奇的故事(《堂吉诃德》、《项狄传》、《新爱洛绮丝》和《威廉·迈斯特》)也同样可以这样说。唤起我们的兴趣，绝不是这些著作的主要目的；《项狄传》中的英雄，甚至在该书的结尾提及他的年龄才 8 岁。

另一方面，我们不应冒昧断言，在文学名著中找不到趣味的特质。我们在席勒的剧作中，就看到有可观的程度的趣味存在，并因此它们很受人欢迎；在索福克勒斯的剧作《俄狄浦斯王》中，也有这种趣味的特质。在描述性名作中间，我们发现阿里奥斯托的《疯狂的罗兰》中有趣味的特质；不只如此，还可以提出一个与美丽紧密联结的，有高度趣味的例子，即司各特的优秀小说《米德洛西恩的监狱》，这是我所知道的最有趣味的小说类作品，在那里，可以清楚地看到我在上面所讲一般由于趣味引起的全部效果。与此同时，它又是一本从始至终都极美的浪漫故事；它以惊人的真实，表明了人生中最纷繁多变的境况，并且非常公正、逼真地刻画完全不同的人物。

既然这样，趣味当然是与美相容的了。那是我们所说的第 3 个问题。无论如何，较少量的掺和些趣味成份，就美而论，看来是

极有利;因为美是而且总是艺术的目的。美与趣味的对立是双重的;第一,因为美取决于对观念的认识,并且这种认识的对象,完全取自于充足理由律所阐明的诸形式的范围之外;而趣味的范围主要在环境,环境的错综复杂性则是这个充足理由律的原则的结果。第二,趣味赖激发意志起作用;而美则仅仅为纯粹的认知的智力(它没有意志)而存在。可是,对戏剧文学与叙事文学来说,掺和些趣味还是必要的,正像如果要储存或搬运一种挥发的与气态的物品,就需要一个坚实的物质基础。这种掺和确实是必要的,一部分原因是,为了调动这些人物的实际行动,必须设计些事件或情节,而趣味是由事件或情节创造出来的;一部分原因是,如果看到一幕又一幕的与他们根本无关的内容,如果目睹一幅一幅的有意味的图画,而没有某神秘的线索导引我们看它们的话,我们心里会感到厌倦,不耐烦。这便是我们称为趣味的东西;是这事件本身迫使我们萌生同情心,这种同情感吸引着我们的注意力,使我们的心智服从这诗人,能够一直跟着他听完他的全部故事。

如果一件艺术品的趣味足够取得这样的结果,那么,对趣味所能要求的就全都做到了;因为趣味的唯一作用,就是把这诗人希望借以传达关于这观念的知识的种种画面,仿佛它们是珍珠似的,连接一起,趣味就是把它们穿连一起的线索,成为这整体的一装饰品。但是,一旦趣味超出这个界限,它对美就有害了;这种情况是这样的:如果我们被一件作品的趣味引人歧途,以至无论什么时候,我们读到一部小说的任何精致的描述,或对戏剧中一个人物方面的任何很长的评论,我们心头越来越不耐烦,极想催促我们的作者,为的是我们能够更快些了解事件的发展。史诗的或戏剧的著作,在那里,美与趣味都高度存在,可以和一只表的运作情形相比,

在那里,趣味是保持所有齿轮转动的发条。如果发条工作不受约束,这表不到几分钟就会停的。美则以描述与评论的魅力吸住我们,很像是控制这表活动的外圆主弹簧盒。

或者我们可以说,趣味是一诗作的躯体,美是其灵魂。在史诗与戏剧中,趣味,作为情节的一必要特质,是质料;美是形式,没有质料,形式无从显现。

三、心理的观察

当我们受到极大痛苦折磨的时刻，我们痛心地发现，我们周围的这个世界是冷漠的，自行其道，和我们毫不相干。正如歌德在《塔索》中说的：

……这个世界是多么轻易地抛弃我们，

使我们无助，孤独；

它总像太阳，月亮，和诸神那样，

继续走它的路途。

不，岂只是这样！非常不能忍受的是，甚至我们自己还不得不机械地、没完没了地，干我们的日常事务，并且，纵使我们内心感到阵阵痛苦，我们还是而且必须是若无其事地进行成千上万的活动。所以，为了恢复我们外部的所作所为与我们内在的感情之间的协调，我们暴怒和喊叫，撕扯我们的头发，痛苦得或气得跺脚。

我们的性情是如此暴虐，以至除非我们把一切都引入我们自己的生活，并且强使人人都同情我们，我们是不会感到满意的。取得这个结果的唯一方法是，赢得别人的爱，以便压在我们心上的痛苦，也能压到他们的心上。鉴于那样做有些困难，我们时常选择捷径，把我们的苦恼负担泄漏给那些并不相干的人们，他们肯于倾听，充满好奇，但无同情，常常满意。

说话与思想的交流，在它们的相互关系中，总是伴随有意志所

表现的轻微冲动，但这差不多还是一种自然的需要。虽然如此，有时候，较低等的动物比普通人使我更感欢乐得多。这是因为，第一，这样一个人能说什么？只有概念，即最枯燥的观念，才能用言语交流；并且，如果一个普通人不过是讲一个故事或做一个报告，这两者都不能会话，那么，他有哪种概念可交流的呢？会话的最大魅力是它的拟态部分，——表现出来的特性，即使它非常少。不算人们中最好的；既然可以交流的意见仅仅是种种概念，他这普通人又怎能谈出点他的内心活动是什么呢；可是，同一个聪明人会话，则是最大的乐事。

平常人不但极难谈出点什么，而且他们仅有的智力也使他们处于掩饰它与歪曲它的境地；经常实践这种掩饰的行动，才造成了他们一种可怜而可鄙的性格；结果是，他们显示的甚至连他们所有的那一点儿都不是真的，而是一具面具与伪装。比较低等的动物，它们没有理性，什么也不能掩饰；它们完全天真朴实，只要我们能清楚地辨认它们做的那种意见交流的话，那么，我们就能感到，它们非常有趣，引人入胜。它们不是用言语说话，而是用形态与结构、生活的样式以及它们攻击的东西交流，它们用一种很令人愉快与有趣的方式，向一个有智慧的观察者，表达它们自己的意思。在他面前出现的是一种不同的生活，这种生活，在其表现形式上与他自己的十分不同，可是本质上是一样的。当反思被排除时，看到了简单形式的生活；因为，对比较低等的动物来说，生活是完全在当前的瞬间度过的，并且是完全为当前的瞬间度过的：动物抓紧的是当前，对明天并不介意，或者起码不是有意识的关心，并且对死亡无所恐惧；所以，动物是完全着力于生命与生存的。

平常的人们之间的谈话，当它不涉及任何事实的特别内容，而采取一种更为一般的性质的内容时，大部分是些陈词滥调，他们轮流着向彼此极其洋洋自得地说道不止。

有些人一旦不再有幸福，他们便能鄙视任何幸福；另外有些人则当他们已得到幸福时，才鄙视幸福。这两种人中，后者是比较不快乐的、而又更高尚的人。

当疼痛的本心不再为任何特殊的目标而感悲伤，但却感受整个生活的重负时，它退缩，仿佛是，退缩到它自身。就在这里，意志开始退却而又逐渐熄灭，因而这身体，作为这意志的表现形式，缓慢地但肯定地受到损毁；并且这个个人体验到束缚他的桎梏，在不断地解除，———种对死亡的悄悄预感。因此，那疼痛的本心有一种他自己的秘密的喜悦；我猜想，这就是英国人所称的"悲中之乐"。

那种扩延到整个生命的，而又使我们放弃对生命执着追求之痛苦，乃是唯一的悲剧性的痛苦。那种来自一特殊目标的痛苦，是一被破坏的、但并未屈从放弃的意志；这种痛苦展示了意志与生命本身的斗争与内在矛盾；即使痛苦非常，它也是喜剧的。它像守财奴恸哭丢失他的财宝那样的滑稽可笑。即使这悲剧类的痛苦出自单一具体的目标，它并不就停留在那里；它把这各别 的苦难只作为整个生命的一个象征，并且转移苦难于整个生命。

烦恼是作为智慧的人对作为意志的人之强有力的表现所施加控制的状态。有两种方法可以避免这种烦恼：或是靠抑制这意志

的猛烈——换句话说，靠德行；或是靠使智慧离开控制——换句话说，靠斯多噶主义。

仅仅靠一个人的人格，就能赢得一个非常美丽的女人的欢心，这也许是对一个人的虚荣心比对任何其他的东西一种更大的满足；因为这是确信，一个人的人格是那被最为珍视、欲求与蔑视所有其他人之人的等价物。因此，被拒之恋是很大的突发剧痛，尤其当它是由有充分根据的忌妒心引起的话，痛苦尤为剧烈。

也许虚荣心比各感官更主要地与这种欢乐与这种痛苦有关系，因为只有心智的东西，而非纯粹的感性，才能产生这种强烈的震颤。较低等的动物熟知情欲，但并不知激情的愉悦与爱情的痛苦。

突然被安排到一个陌生的城镇或地区，那里的生活样式，甚至可能语言，和我们自己的都非常不同，这在最初就像是踏进冷水之中。我们突然接触到一种新的温度，并且感到由外而来的一种强力无比的刺激，极不舒服。我们发现处于一奇异的环境，在那里不能安心活动；除此之外，我们还感到，一方面是一切事物都令我们惊奇，一方面是我们也使别人惊奇。但是，一旦我们稍许镇静下来，稍许和我们的环境调和一下，一旦我们占用一些它的温度，我们便感到有一种特别的满足感，正如在冷水浴中；我们融于新的环境，不再有任何预防我们人身安全的必要警惕了。我们泰然自若地专注于我们的环境，我们现在感到胜它一筹，因为我们已能够以一客观的、无私的方式仔细观察它，而不是像以前那样，受环境的压制。

当我们旅行时，所有各种不平常的事物，接连不断地映入眼帘，引起我们注意，我们得到的理智粮食时常是如此之多，我们都来不及消化；并且我们为接二连三的印象迅速消失而感遗憾。但从根本上看，这种情况对旅行与读书来说是一样的。我们经常是多么抱怨连我们读过的千分之一都记不住！虽然如此，在上述两种情况下，我们可以以此反思自慰，即我们看到的与读到的东西，在被遗忘之前，已在心中留有印象，因而这有助于心智的形成与滋养；而我们好歹记住的那些东西，只能充塞脑中，使之膨胀，一面将永远使感到新奇的东西填满脑沟，一面给脑之内留下一片空白。

在我们的人生旅程上，我们看到许许多多，花花搭搭的人生景象，完全是这些景象才使得人生之旅有趣。但是，我们只不过看到人生的表面现象，犹如向公众敞开，陌生人也可以进入的任何地方一样。另一方面，人生的内面现象，生命存在、活动与显示其特性之处的本心与中心，特别是我们在家中能看到的亲属间的内面的关系，我们是看不到的；我们已经用这内面交换了这外面。这就是为什么在我们人生之旅，看到这世界很像一幅色彩瑰丽的风景画，尽管视野颇为宽阔，却没有前景的缘故；这就是为什么随着时间的流逝，总有一天我们要对这世界感到厌倦的缘故。

有一种人对于他给其他人的印象比较更关心；另一种人则更关心其他人对他自己的印象。前一种人的气质是主观的；后一种人的气质是客观的；前一种人，在其整个实存中，更像是一个仅仅

具有被人提出来的观念的人；另一种人，在他的整个实存中，更像是那提出观念的人。

一个女人(有某些例外，不需要在此提及)不会首先去同一个男人亲密交往；因为尽管她百般美貌，她还会冒遭拒的危险。一个男人可能是因身或心不佳，或因忙碌，或因悲观，因而不愿意求爱；而一表示拒绝又会对她的虚荣心是个沉重的打击。但是一旦他首先求爱，帮助她渡过这一危险，他便站在和她平等的基础上，并且，一般地说，将发现她十分温顺。

许多人对他们的妻子的赞美，实际上，是赞扬他们选择她们为妻的判断之正确。其所以如此，也许是由于感到这一谚语的真实性：好人得好死，坏人尸骨扬，还要看妻子选的怎么样。

如果教育与告诫真有用的话，塞涅卡的学生怎么能够是个尼禄呢？

毕达哥拉斯的原则，只有英雄识英雄，在许多方面是一个真实的原则。它说明了，每一个人怎么只能与他的同胞相类似，或者起码是属于一相似的性格，他才能了解他的道理。一个人肯定能在另一个身上，看到人人所共有的，即我们本性的庸俗的、器量小的与卑鄙的成份；在这里，每个人对他的同胞均有一完全的了解；一个有胜过另一个人优点的人，看不到其他人的优点，哪怕他们是所谈的非凡的天才，他决看不到超出他自己拥有的东西以外的任何东西，因为他想看到的不过就是这个范围的东西罢了。如果有任

何他疑惑的事情的话，它将带给他一种模糊的，夹杂些愠怒的恐惧感；因为它超出了他的理解力，所以和他志趣并不相合。

这就是为什么说，只有心心相印才能理解。为什么天才的作品，只有一个有天才的人能完全地理解与充分地评价；并且，为什么由于群众眼里认为这些作品在任何真正的意义上绝不存在，它们必须经过漫长的时间，才能间接地引起注意。这也就是为什么一个人将直视另一个人的表情，心存冒失的确信，即除去他将看到他自己的可怜的相似物以外，决看不到其他的东西；并且，这个正是他将看到的东西，因为除它以外，他不能把握任何东西。因而有了一个人否认另一个人的鲁莽的方法。最后，同理，心智的巨大优越性，使一个人孤立，并且，天赋高超的人远离粗俗的人（意味着每一个人）；因为如果他们与群众相混，他们只能交流他们与群众共同具有的东西，这样就使他们自己太普通了，粗俗了，不，即使他们在群众中享有些真正的，权威性的名誉，用不了多久，他们便丧失这些名声，连同群众可能给予他们的任何权力，也一起丧失了；因为所有的群众看不到他的名声建立于其上的优良品质，但却张大眼睛看他们自己眼前的任何粗俗与普通的事物。他们很快就会发现这句阿拉伯成语的真理：与一个奴隶开玩笑，那么他将逃之夭夭。

由此可见，一个有极高天资的人，在与别人交谈中，应该总要考虑到，他自己的最好部分远在云霄，别人是看不见的；所以，如果他确实希望知道别人对他的看法怎样，那么他只要考虑一下所说的那个人在他眼里怎么样就行了。这种情况，一般地说，是非常少见的；所以，他与别人志趣不相投，别人一样，与他志趣也不相投。

歌德在什么地方说过，人不是没有尊敬的气质的。为了满足这一尊敬的冲动，甚至在那些根本不了解真正的价值究为何物的人们中，都提供君主、君主子女、贵族、称号、等级与钱袋作为尊敬的代用品。

茫然失意与厌烦是近亲。

一个人死后，我们就不再忌妒他了；他年老时，我们仅仅是不太忌妒他。

愤世嫉俗和喜好孤独，是可以变换的观念。

下象棋，这种游戏的目的，即"将死"对手，是随意的选定；有许多可能达到这一目的的方法；并且，如果我们审慎地使用这些方法，我们就能达到我们的目的。我们参加下棋游戏，是我们自己的选择。

人生与此并无不同，只不过进入这里不是我们选择的，而是强使我们进入的；并且，这一生存与生活下去的目的，确实，有时好像是随意选定的，而如果必要的话，我们又能够放弃它。然而，这个目的，从严格的意义来说，是一个自然的目的；那就是说，我们不能够放弃它，除非我们放弃生存本身。如果我们把我们的生存，看作某一外在于我们的随意力量之功的话，我们确实应该敬佩那创造性精神或心智的诡谲，它以此诡谲成功地使我们非常珍视一个仅仅瞬时即逝，而又不得不迅即弃掷的目的，并且，经过反思，我们更看到，它完全是虚幻与空无——我是说，创造性精神使我们如此珍

视这个目的，以致我们热切地为此而竭尽全力地工作；虽然我们知道，一旦这游戏一完，这目的对我们来说就不再存在了，并且，整个说来，我们也说不明白究竟是什么东西使得这个目的有这么大的引诱力。不，它似乎像是一个“将死”我们对手那样的任意选定的目的；尽管如此，我们还永是专心致志地思考、寻求达到这目的的方法，把一切其他事情完全置之度外。很清楚，其所以如此，是因为我们的智力只能够看外观，根本没有看内里的能力；鉴于它是如此，我们终于可以得出结论说，我们应该尽量利用智力。

四、警句：论人生的智慧

一般实利主义者相信，人生是某种无限的与无条件的东西，并且要设法度过它，把一生看作似乎完美无缺。有学问的实利主义者根据方法与原则也这样做：他相信，他的方法与他的原则是绝对完美与客观有效的；所以，一旦他发现它们，他只要把它们应用于实际的环境，然后赞成或宣告它们不适用，就可以了。但是，幸福与真理用这种方法是根本得不到的。在这里，给于我们的不过是幸福与真理的幻象，以激励我们去行动。平凡人不惮劳苦，追逐幸福快乐的影子；思想家追求真理的影子；虽然两者都是幻象，有名无实，他们还是竭尽全力要抓到占为己有，越多越好。人生是一种语言，某些真理通过它传达给我们，如果我们能够用某种其他方法学得这些真理，那么我们干吗还活着呢。因此，聪明的谚语与谨严的格言决弥补不了经验的缺失，也决代替不了生活本身。虽然如此，还是不能轻视谚语与格言，因为它们也是人生的一部分；不只如此，它们应该受到高度尊崇，并且应该被看作是别人从这世界精神透露给我们的真理之书中抄来的零星记载。但是，这些记载必定是不完整的，也绝不能代替实在的生活的呼声。当我们反思，生活与真理之书对我们说的话完全不同时，它们就更加不能代替实在的生活的呼声了；像在圣灵降临节布道和教诲群众的使徒们，在每个人看来，好像是用他自己的话说教的。

在你自身中辨认真理，在真理中认识你自己；与此同时，你将惊奇地发现，你长期徒劳地寻找的终点，萦绕你的最炽热梦境中的终点，完完全全就在那里了，它的一切都是真实的，就在你站立的那个地方。在那里，你的天堂触及了尘世。

使我们不可避免地成为笑柄的，是我们过于认真地看待消逝的时机，似乎它必定真有像它煞有介事的重要性。唯有不多的伟人才没有这个弱点，并且不是被人嘲笑，而是他们自己笑了。

在我们生活的美好的日子，应该不忘我们陷于忧郁、沉闷、无所适从的困境，以教导我们如何正确地行动；当我们美好欢乐时，这种忧郁、沉闷、无所适从的困境，应能教导我们要谦虚谨慎。因为我们一般地是根据我们最好的与最美好的时机，评价我们自己的；而我们软弱、沉闷、糊涂的时候，我们则视之为并非我们的本质部分。牢记那些困境与时有的窘困，将教导我们要谦逊、恭顺与容忍。

最后请听我的话，我亲爱的朋友，要聪明些。人们是完全自我中心的，不能客观地观察事物。如果你有一只狗，并且想要使它喜欢你，你就幻想，这个杂种狗肯定会看到哪怕是你的成百的罕有优点之一，那也足能使它全身心地挚爱你——我说，如果你曾那样幻想，便会是个愚人了。只要轻轻拍拍它，给它点儿什么吃；至于别的，随你便，怎么做都行了，它丝毫不介意，但将成为你的忠诚的、爱你的狗。那么，请相信我，对人来说也正是这样——完全一样。正像歌德说的，人或狗，是个卑鄙的东西。

如果你问我，为什么这些卑鄙可耻的人们会如此幸运，这正是

因为，在他们自身，对他们自身，以及为他们自身来说，他们根本什么都不是。他们拥有的价值，完全是比较性的；他们只为别人存在；他们从来就是手段；他们本身绝不是一个目的与目标；他们不过是用来捕捉别人的诱饵。我不承认，这个规则可以有任何例外，那就是说，毫无例外。确实，有些人——虽然他们是很罕见的——他们享受些主观的活动时间；不，甚至也许有些人，他们每 100 个主观的活动时间中，享受几许客观的活动时间；但一种更高的完美享受主观的瞬间情况，简直没有发生过。但是，不要把你自己视为例外：考察你的爱情，你的友谊，并且考虑一下，是否你的客观的判断，大部分不是伪装的主观判断；考虑一下，是否你恰当地承认一个并不喜欢你的人的好品质。那么，就宽容吧：讨厌！那是你的责任！鉴于你是十二分自我中心的，要承认你自己的弱点。你知道，你不能喜欢一个对你表示不友好的人；你知道，除非他喜欢你，他任何时候也不会对你表示友好，并且，除非你表明你对他友好，他不能喜欢你；那么，去友好吧：你的虚伪的友谊将逐渐变为一真正的友谊。你自己的弱点与主观性必定有某些假象。

这确实是一个先天的对礼貌的合理证明；但我能为之提出一个更加深刻的理由。

请考虑，机遇，它与错误，它的兄弟，与愚蠢，它的姑母，与邪恶，它的祖母，一齐统治这个世界；它每年每天，用大大小小的打击，使人类的也包括你的子孙后代，尝受痛苦；请考虑，我说，我认为得到你的光明前程与独立正是靠这邪恶的力量；因为它把成千上万的人都得不到的东西，给了你，而它完全能把这东西给予像你这样的许多个人。牢记着这一切，你的行为举止就不会是这样：仿

佛你有权，应分拥有这机会之所赐；但是，你将察觉，把她的恩宠给你的是个多么反复无常的情妇；所以，当她打定主意剥夺对你的某些或全部恩宠时，你对她的不公正之举，不要大惊小怪；但是，你将认识到，机遇给了你的东西，机遇已经拿走了；如果需要，你将注意看到，这个力量对你的偏爱，并不像她迄今似乎对你的偏爱那么多，那么令人喜欢。嗨，她可能不仅已经处理了她给你的一切，而且也处理了你诚恳劳作赚得的钱。

但是，如果机遇仍然还是那样偏爱你，它给你的比给几乎所有人的都多，你可能愿意观察他们这些人的人生之路究竟是什么，那么，噢！要高兴啊；不要为拥有她的赠品而奋斗了；正当地使用它们；要把它们看作从一个反复无常的主子那里得来的财产；好生地、聪明地使用它们。

亚里士多德在一切事情上坚持中庸的原则，是不适合于道德法则的，而它却是这原则意图之所在；但是，它可以容易地成为世俗智慧的最好的一般规则，一种幸福生活的最佳箴言。因为人生充满了不确定性；在一切方面都有这样多的痛苦、重担、灾难、危险，以致只有小心翼翼地掌握航向，避开暗礁险滩，才能完成一个平安与快乐的人生航程。一般地说，对于我们所了解的恶的恐惧，迫使我们陷入与之相反的恶；比如说，孤寂的痛苦使我们进入社交，我们的第一个社会产生了；社会的不快又使我们陷人孤寂；我们用一种令人生畏的举动，换来轻率的自信，等等。为避免一种恶而仓促地走向其反面，这简直是愚蠢的标识。

否则我们认为，我们将发现对某事有兴趣，便把我们的全部力量放在它上面；从而忽略、放弃了能满足一百样愿望（我们不时感

到有这些愿望)的工作。一次疏忽，错过机会，时不再来，痛苦无尽无休。

所以，中庸与对什么也不酷爱，是世俗智慧的极好的规则。

我们时常发现，有丰富经验的人在他们同毫不相识的陌生人的交谈中，是非常坦率诚恳的，虽然他对后者没有任何兴趣。其所以如此，因为有经验的人知道，无论人们处于哪种相互关系，他们几乎不可能是彼此坦诚相待的；但是，他们之间多多少少总有些张力，因为他们都关心他们自己的目前的或长远的利益。他们虽对此深为遗憾，却又明白事实就是如此；因此，他们离开他们自己的人们，仓促地投入一个完全陌生人的怀抱，在欣慰的自信中，对他敞开他们的心扉。例如，和尚一类的人，他们已经放弃这个世界，而又是这世界的陌生人，于是成为这种可向其求教忠告的好人。

只有相互约束与自我克制，我们才能与别人共事与交谈；所以，如果我们非得要交谈，只好抱一种顺从的精神为之。因为，如果我们追求社交，那是因为我们想要新颖的印象：这些印象来自外部，所以对我们自己是陌生的。如果一个人未能觉察这一点，并且，当他寻求与别人社交时，不愿意表现顺从的精神，并绝对拒绝否定他自己，不只如此，还要求别人(他们与他自己完全不同)当时无论如何，应该正好是他按自己的教育程度，或按他的智力或他的心情，所想往的人们——这个人，我说，他这样做，是和他自己相矛盾的。因为一方面，他想要找一个与他自己不同的人，而又正是因为他与自己不同，才想找他，然而，为了社交与新颖的影响，他却要求这个另外的个人，必须完全和他想像的人一样，和他的心情一

样，而且又只能有他自己有的那些思想。

妇女很容易囿于这种主观性；但是男人也摆脱不掉这种主观性。

有一次，在我抱怨人生的虚幻时，我对歌德说过，当一个朋友同我们在一起时，我们对他的看法，和他走开时的看法不一样。他回答说："是的！因为那个不在场的朋友是你自己，他只存在于你的头脑中；而那在场的朋友则有一种他自己的个性，而又按他自己的规则活动，这些规则不能总是和你为你自己建立的规则相一致。"

为人生之旅作准备的最重要的事情，就是要有充分的顺从、忍受的精神。这种精神储备，我们必须从种种不断落空的希望中吸取；并且我们越早这样做，对我们以后的旅程便越有利。

只要一个人未能在他的内心存在中，取得完全的和谐一致，他怎么能够满足呢？因为，对一件事，只要有两个声音在他内心，一个说这，一个说那，对一个说是正确的，对另一个说就是错误的。因此，他总是诉苦不停。但是，有任何人曾完全同他自身是和谐一致的吗？不，这思想本身不是一个矛盾吗？

一个人会得到他的内在和谐，这一说法几乎是所有哲学家提出的与理不通且极矛盾的托词。[①]因为作为一个人，只要他活着，他便同他自己战斗、打仗，这是很自然的。尽管他只能彻头彻尾地是一个东西，他又有成为一切别的东西的意愿，以及相信有成为这

① 塞涅卡："大胆地宣布，最高善即生命的和谐。"——原注

一些东西的不可否认的可能性。如果他已经选定一件东西，所有其他的可能性还总是对他敞开的，并且时时要求得以实现；所以，只要他想要成为那一件东西，他不得不继续不断地把它们置于脑后，压制它们，消灭它们。例如，如果他只想要思考，不打算活动和做事的话，不打算干什么的意愿并不因此立即消灭；但只要这专爱思想者活着，他就不得不每时每刻不断地扼杀在他内心活动着、跃跃欲试的"人"；永远不停地同他本人打仗，这"人"似乎是个怪物，刚砍掉一个脑袋，又长出一个脑袋。同样，如果他决心成为一个圣人，他就必须扼杀那作为喜欢享受、沉溺于声色享乐者的他自己；因为只要他还活着，他仍然是这样的人。他必须自杀，这并不是一次了结的：为当圣人的愿望，他必须终其一生不停地这么做。如果他决定享乐，不论他获得享乐的方法是什么，他终生便要和一个欲求纯洁、自由与圣洁的存在者斗争；因为这愿望仍然未变，他必须每时每刻将这愿望扼杀。欲求是变化无穷的，对一切事情都是如此；一会儿是他的这一面得胜，一会儿又是他的那一面得胜，他本人就是这战场。如果他的一面不断地得胜，另一面便不断地挣扎；因为他的另一面的生活和他自己的整个生活，是紧紧联结在一起的，而作为一个人，他又是许多矛盾的可能之人。

在这种情况下，内在的和谐一致还怎么可能呢？这种和谐既不存在于圣人中，也不存在于罪人中；或者，更确切地说，事实是：任何人都不完全是这个人，或者完全是那个人。因为他们必须是"多面人"，即在人生的角斗场上的不幸者、战士与格斗者。

当然，最好是他能够辨识，在战败之下，他的哪一部分极感剧痛，并且总是让它去再战取得胜利。这一点，他利用他的理性，总是能做到的，理性是一个永在的观念的储备。让他按照他自己的

自由意志,决定去尝受这另一部分的失败带来的痛苦。这就是性格。因为人生之战的战斗,避免不了一切的痛苦;不流血,此仗不会结束;并且,在任何情况下,一个人必定遭受痛苦,因为他不但是战胜者,而且也是战败者。人生就是如此。

聪明伶俐的人会话时,他不太考虑自已与之交谈的人正在说什么话;因为那时他肯定不说任何他以后会感遗憾的话;他一定不会坦白无隐,也不会犯不检点的错误。但是,他的会话绝不会特别有趣。

一个有智力的人,很容易做与此相反的事;同与他交谈的人在一起,时常不过是他一个人独白的机会;时常是这种情况:与他交谈的另一方,默默地暗自等待有智力的人说话,并且从他那里搞出他的秘密,这也就算以此弥补了他的从属的角色。

如果一个人有许许多多的朋友,这便是一个对他的成就与内在价值的证明,这一设想最能暴露我们缺乏对人性的知识:似乎人们是按照价值与成就惠人以友谊的! 似乎他们不是,确切地说,正像许多狗那样,它们爱那轻拍它们、给它们几块肉吃的人,并且绝不为任何其他事情而烦恼! 善于给同事们拍马的人,虽属最没有理性的畜生,——却是有许多朋友的人。

与此相反,有极少朋友的人是真实的。理智很高的人,或者进一步说,有天才的人,则只有很少几个朋友;因为他们的一尘不染的眼力,能很快地发现一切缺点,并且,这些缺点的范围与可怕会重新激起他们的正义感。只有极为必要才能迫使这种人抑制住他们嫉恶如仇的感愤,或者甚至为缺点涂脂抹粉。一个有天才的人,

是不能赢得个人的爱戴的(因为我们不是在谈靠权威赢得的尊敬),除非诸神已赋予他不可摧毁的欢愉的性情,以及可使这世界变得美丽的一瞥,或者,除非他能够成功地逐渐完全按其本来面目对待人;那就是说,制造愚上加愚的愚人,是对的与正当的。在绝顶颠峰,我们切望独处。

我们的永不满足的主要根源,在于自我保存的冲动。这种冲动变成一种自私自利,并且从这一格言中得出一个责任,格言说,我们应当永远注意我们缺乏什么,以便我们可以努力得到它。因此,我们总注意我们想要什么,并且总注意考虑它;但是,那个格言使我们心安理得地无视我们已经拥有的东西;所以,一旦我们得到什么东西,我们就很少像以往那样重视它了。我们很少想我们已有什么,但永远想我们缺乏什么。

这个自我主义的格言,确实,有其优点,它有助于取得达到心目中目标的手段,其本身同时却毁灭最终的目标,即满足感,像寓言中讲到的熊,向这修道者投掷一块石头砸他的鼻子上的苍蝇。我们应该等待,直到需要与匮乏自行宣告,而不是去寻找它们。智者自然地满意这样做,而患臆想症者做的正相反。

当一个人只希望成为他所是的或本然的人时,他的本性与其自身是和谐一致的。那就是说,当他由经验了解自己的优点与弱点时,他发挥优点,克服缺点,而不是玩弄假币,设法向人炫耀他并不具有的优点。这是一种产生随和的、有理性的性格的内在和谐;理由很简单,即:一切创造这个人,以及给予他的身心素质的东西,只不过是他的意志的表现;事实上,即是他所欲之物。所以,企望

成为不同于我们本然的人，乃是一切不一致中的最大的不一致。

有奇特性格的人们，只能在奇异的情况下才是愉快的；例如适合他们的本性，正如同平常的情况适合平常人一样；并且这样的情况只能这样出现：令人惊奇地，他们碰巧遇到有一种非常不同的性格的奇异之人，但还是完全适合于他们自己的性格。那就是为什么有罕见的或奇异的品质的人，很少是快乐的缘故。

这种快乐完全得自于能力的使用与意识；一个人能感到的最大痛苦，就是认识到，正当他想利用这些能力时，他没有能力了。所以，对每个人来说，能发现他有什么能力，又缺乏什么能力，这对他是有利的。那么，让他发挥他的杰出的能力，尽大力使用之；让他探索这些能力以助他走前进的道路；并且，即使他必须克服他的爱好，也不要让他走那条他力所不及的道路。这样，他就会常有一种愉快的强力意识，而少有一种痛苦的薄弱意识；这种情况对他有利。但是，如果他尝试去做无从发挥他的卓越能力的工作，他将体验到羞耻之辱；这也许是一个人所能体验到的最大的痛苦了。

可是，一切事物都有双重性。一个人在他没有多少能力胜任的领域，缺乏自信，永不愿冒风险，一方面，他甚至连如何利用他仅有的这一点儿能力，都不去学习；另一方面，在一个他起码会取得一些成绩的地方，他根本不付出任何努力，所以也便没有任何快乐。这永远是很难令人忍受的。因为一个人对在为人类谋求幸福的任何工作中的完全失败，是绝不会不感到痛苦的。

作为一个孩子，一个人没有关于自然法则不可变动性的概念，

也没有关于一切事物固守其本然的顽固方式的概念。小孩相信，甚至没有生命的东西都愿意服从他；也许因为他感到他自身与世界融为一体，或者，由于丝毫不谙这世界，相信自然是愿意友善的。例如，那是当我是个孩子，把我的一只鞋扔到盛满牛奶的一个大桶里时，人们发现我正在请求这只鞋跳出来。一个小孩，直到他学习知道了动物脾气不好与可恨时，才知道防备动物的伤害。但是，直到我们有了成熟的经验以后，我们才认识到，人的性格是不可改变的；任何恳求或抗议，或榜样，或利益，都不能改变一个人"我行我素"的作风；但相反地，每个人，由于自然规律的必然性，不得不遵循他自己的行动与思想的方式；并且不管我们如何引导，他总是保持原来那样不变。只是在我们清楚、深刻地学到这一事实的知识以后，我们就不再劝说人们，或者尝试改变他们以及使他们转到我们的思想方法上来。我们自己反而设法适应他们的思想，只要对我们是不可或缺的，我们便同意；只要我们不可能同意，便远离这些思想。

最后，我们终于认识到，甚至仅仅是关于智力的问题都意见纷纭，——虽然它的法则对一切事物毫无二致，并且与思想对象对立的主题尚没有真正进入个别独立存在状态——然而，任何问题的全部真理，能够传达到任何人，或者，任何一个人能被说服或被迫去承认这个真理，这两方面都没有确定性。因为，正如培根所说，人类智力之光因兴味与热情而改变颜色。

正因为一切快乐幸福都有一种消极的特性，是以，当我们能成功地生活在完全舒适的环境时，我们并不能正确地意识到这一点。一切都好像轻悄悄从我们身边掠过，可是简直还没有触及到我们，

这瞬间已经流逝；然后，积极地感觉到缺少些什么的心理告诉我们那已消失的快乐；在那时，我们才觉察到，我们没有紧紧把握住它，并且我们备尝自我谴责与匮乏之苦。

一个人所享受的一切幸福，以及他缅怀的几乎所有的友谊，都建筑在幻象之上；因为，一般地说，随着知识的增长，它们必定消失。然而，这时与别处一样，一个人应该勇敢地求索真理，并且永不倦怠地进行同他自己与这世界和解的奋斗。不管他周围发生什么事，哪怕是令他高兴的怪物或者幻想，也要让他鼓起勇气，继续走下去，丝毫不怕前面广袤的沙漠。只有一件事他必须十分确信无疑，即，即使在即将揭开戈冈[①]的面纱而见之必死的时候，他也不会发现他内心缺少任何价值。所以，如果他想要保持清醒，不受迷惑的话，让他在他的内心深处感到他自己的价值。因为，感到自己缺少这种价值，不仅是最大的，而且也是唯一的真正的痛楚；所有其他的心灵的创伤，靠对自己的价值不动摇的意识，不仅可以治愈，并且可以立即解除。确信自己的价值的人，能在痛苦中安祥地坐下来，而如无此确信，则会使他陷入悲观失望之中；虽然他没有各种享受，没有欢乐，没有朋友，他能相信他自己，依赖他自己；活生生地意识到这个优点，给我们极大的安慰；宁要这一安慰，也不要一切其他尘世的幸福。与此相反，世界上任何东西都解救不了一个自知为毫无价值的人；他唯有设法用骗人的方法加以掩盖，或是用他的大嗓门为之辩护；但这两个权宜手段使用不久就失灵

---

① 戈冈，古典神话中 3 个有蛇发、铁爪、巨齿的女怪。人见其貌，即化为石头。——译注

的。

我们永应设法保持目光远大。如果纠缠于琐碎小事，我们将忙乱不堪，眼光短，见识浅。暂时的成功或失败，以及成败给人的印象如何，根本算不了什么。

学习了解自己，和认清什么是自己首先想要的东西，这有多难啊。所以，首先想要的是什么，乃是我们的幸福最为直接所必需的；然后下一个应是什么；占第三位与第四位的是什么，等等。

我们的生活，如果没有这种知识，便没有计划，就像一个船长没有指南针一样。

崇高的愁思引导我们深信，所有的快乐享受与整个人类的一切的一切，都毫无价值，因此没有任何渴望的事情，但只感到，人生不过一沉重负担而已，注定要筋疲力尽地背负到即使不远的一个终点。这种心理比下述的心计更加快乐得多：朝思暮想地渴望我们把价值放在这世界的种种幻象上面，并且竭尽全力去得到它们。

这是一个我们从经验中学到的事实；先天地便可以看清楚，上述情况之一是一幻象的情况，另一为知识的情况。

是结婚好还是不结婚好，这个问题在许多情况下，等于是：为爱情忧虑比为生计焦虑不安更持久吗？

婚姻是自然给我们设置的一个陷阱。

已经结婚的诗人与哲学家，就因为结婚惹起怀疑：他们是在注意他们自己的幸福，并不是在注意科学与艺术的趣味。

习惯重于一切。因此，保持冷静与处之泰然不过是期望养成的一种习惯；习惯最大的优点是不必成心就能养成。

“个性是最大幸福的要素。”因为痛苦与烦恼是人类幸福的两大敌人，大自然已经提供给我们防备两者的个性。我们能够用愉快避开痛苦（这种痛苦在精神上比在身体上出现的更多），用理智避开烦恼。但是愉快与理智两者并不近似；不，在较大程度上，它们也许是不相容的。正如亚里士多德说的，天才与忧郁是同类的；并且有很愉快气质的人，仅仅表面上看来是理智的。所以，较优者：任何一个人天赋备有防止上述不幸之一的能力（愉快），较劣者：通常是备有反对另一不幸的能力（理智）。

人的一生没有不受痛苦与烦恼折磨的。如果一个人主要遭到的不幸，是大自然赋予较优者去防止的，就命运面论，这是一特别的恩惠；这就是，如果命运把许多痛苦送给有非常愉快的，能够忍受它的性格的人那里，以及有充分闲暇时间用以学得理智的人那里的话，但是反之就不幸了。因为一个人有智慧，他所感受的痛苦更加沉重两三倍；一个有愉快的，但非聪慧性格的人，则感到孤独与无所事事一概不能忍受。

在思想领域，荒谬与歪曲继续是这个世界的主宰，其统治仅数度短期中断。艺术领域也不例外；因为在那里，很少被发现、而又更少被称赞的真正好作品，一而再、再而三地被愚钝、无味道与装模作样的作品所排挤。

在行为方面也是如此。柏阿斯说过，大多数人是坏的。美德

在这世界上是少见的，人们不知为何物；无限的自我主义、诡谲与恶毒则永远是当代的正常状况。在这一点上，欺骗年轻人是错误的，因为这只能使他们以后感到，是他们的老师首先欺骗他们的。如果告诉一个学生说别人都是很好、很优秀的人，教育他成为好人，这个目的是达不到的；而如果说：大多数人坏，你应该成为好人，这可能会有效。用这样的方法，他起码是准备有一种机警的预见被送上这世界，而不是经受痛苦经验才认识到他的老师是错误的。

一切无知都是危险的，并且大多数错误必定付出沉重代价。一个人头脑中一直到死还带着一个没有受到惩罚的错误，他一定是运气好。

每件成功对我们均有一双重的有利的作用，当它除了带来特殊的与物质的利益以外，还带来激励生机的保证，即，这个世界、命运或在内心的恶魔，对我们未太怀恶意，也不像我们曾想像那样反对我们的美好前程；但，总而言之，每件成功可以恢复我们生活下去的勇气。

同样，每一种不幸或失败，在相反的意义上，也有一种双重的令人沮丧的作用。

如果我们全都不夸大地感觉到对我们自己有兴趣的话，生活会很无聊，没人忍受得了。

世界上每个地方，以及在一切情况下，不靠强制或压力，什么事情也做不成；但是，权力大多掌握在坏人手里，因为卑贱可鄙到

处都占可怕的大多数。

为什么永是专心从这瞬间，也即确是我们唯一的真正的所有物中，求取最大可能的享乐，是愚蠢的呢？我们的整个生命，不过是一个放大了的现在，本质上是稍纵即逝的。

每个人由于他的个性与所处的地位的影响，他的观念与所持意见，毫无例外，都有一定的局限性。另一个人也是如此，只是情况不同；但如果他了解对方能力有限，即使他自己远远不如对方优秀，但他抓住对方的缺陷，他便能迷惑他，使他受窘，羞辱他。机灵的人时常利用这种情况，获得一种假的、暂时的优势。

唯一真正的优越性是心智与性格的优越性；一切他种优越性都是虚构的，伪装的，欺骗的；当有人企图在真正优越性面前炫耀、卖弄时，能让他们感到以上所说道理属实，那该多好。

整个世界是个大戏台，
所有的男男女女仅仅是演员。

一点不错！不管一个人本身实际是什么，他也有一个扮演的角色，这一角色，是命运通过决定他得到的职位、教育与境遇等外部条件，强加给他的。我认为，这一真理最直接地结合现实也许是这样：在生活中，和在戏台上一样，我们必须区分开演员与他扮演的角色，那就是，把这个人本身与他的地位与名声区别开——与已经受职位、境遇影响或塑造的角色区别开。经常是最坏的演员扮演国王，最好的演员扮演乞丐！这种现象在生活中也有；一个人混

淆这演员与他的角色，必定是很粗鲁的。

我们的生活如此贫困，世界上任何财宝都不能使之富足；因为享乐的资源即将非常短缺，我们无法找到一个取之不竭的来源。所以，对于我们自己的幸福来说，只有两种方法来使用我们的财富。或者是，我们用之于炫耀荣华富贵，满足于被我们虚假的名誉迷惑的群众给与我们的廉价尊敬；或者是，我们节约一切我们的无益开支，使我们的财富增长，以便逐渐能建起一个预防不幸与匮乏的更好、更牢固的堡垒；这是因为，人生虽鲜有乐趣，邪恶却层出不穷。

正因为我们真正的、最内在的存在是意志，所以我们只有通过意志的活动，才能获得关于实存的活生生的意识，虽然这几乎永是伴随着痛苦。因此，可以说，实存本质上是令人痛苦的，许多人为了充分准备满足其需要，按极有规律、单调与具体的习惯，安排他们的工作日。他们用这种方法避免意志活动产生的一切痛苦；但是另一方面，他们的整个实存变成了一系列毫无意义的场面与图景，他们几乎意识不到他们的存在。尽管如此，只要生活有足够的变化能防止产生过度的厌烦感，这还是与生活算账的最好方法。如果命运女神给一个人某一相宜的职业，以使充斥他的意识的种种图景有些意义，可是这种意义与他的意志毫无关联，这样就更好得多了。

一个人只有生活在一个充满愚人的世界的条件下，才是有智慧的人。

五、天才与美德

当我思想时，那是世界精神在努力表达它的思想；那是自然在设法认识与探测它自身。我正在设法追踪的思想不是某个其他心灵的思想；但那是我把存在之物改变为已被认知、已被思考的某物，否则，它既不会进入存在，也不会继续在存在之中。

在物理学领域，水是一简单的、因而是一原生的元素，这已是几千年来人们承认的不争的事实。同样，在形而上学领域，自我是一简单的、因而是一不可摧毁的实体，这也是不争的事实，而且被人承认的时间更为久远。不过，我已经表明，这一实体由两个异质部分构成，即：意志，其特性是形而上学的，是一物自体；以及认识着的主体，它是物质的，是一纯粹的现象。

让我举例说明我的意思。请看任何大建筑物，又高、又宽、又重、又坚固的占很大空间的庞然大物，我告诉你，它只存在于大脑的软浆中。仅仅在那里，在人的大脑中，它才有任何存在。除非你明白这一点，你便不能前进了。

世界本身确实是一奇迹；这物质实体的世界。我看到它们中的两个。两个都是有重量的，对称的与美丽的。一个是有金边与金把手的碧玉瓶；另一个是一有机体，一个动物，一个人。当我充分赞美他们外部以后，我要求我的随行的天赋允许我考察他们的内部；我考察了。在这瓶中，我发现了地心吸力，以及以化学亲合力形式表现的一定的模模糊糊欲望，此外，什么也没有发现。但当

我进入另一物时，——我将如何表达我对看到的东西的惊奇呢？它简直比迄今所有构想出来的童话故事与寓言，都更不可信。无论如何，即使冒没入相信我的话的风险，我也要描述它。

在第二件东西中，或确切地说，在他的上端，称为头，它的外部一面，看起来与其他任何东西都一样，——一个物体占有空间，有重量，等等——我发现一个对象，它不亚于整个世界自身，连同它全部存在于其中的整个空间，和它全部活动于其中的整个时间，以及最后在全部它的多样化与无限特性中的时空两者填补的一切东西；不只如此，奇中最奇的是，我发现我自己竟在其周围徘徊！我看见的根本不是画片；它不是西洋景，而是实在本身。它是实实在在地能在一个东西内发现的东西，这东西不比一棵卷心菜大，并且有时一个刽子手一下子把它砍掉，突然间那一世界被黑暗长夜所窒息。我说，如果头不像蘑菇那样生长，并且如果不是永远有许多的头，当这世界正下沉于空无时，将它抓起，并且使它像一个球运行，那么，这个世界会消失。这个世界完全是它们共有的一个观念，并且它们用“客观性”这个词表达它们思想的一致性。

面对这一幻象，我感到，仿佛我是阿尔德斯琼纳，见到了印度神话中守护神的真身，10 万只手臂、眼睛与嘴那样，惊恐之极。

当我看到一宽阔的景色，并且认识到它是由于我的大脑机能的作用产生的，那就是说，由时间、空间与因果性作用于集聚在我视网膜的某些点而产生时，我感到我把它带在心上了。我特别清楚地意识到，我自己的存在与这外部世界的存在的同一性。

没有任何东西像梦那样对这一同一性提供如此生动的说明。因为在梦境中，其他的人似乎与我们完全不同，具有最完整的客观性，以及一种和我们的十分不同的本质，这梦常使我们感到迷惑、

诧异、惊讶或恐怖；可是它完完全全是我们自己。甚至对意志来说，也是如此：意志支撑着整个外部的世界，并且赋之以生命；这同一的意志是在我们的自己之内的，而且唯有在那里，我们才直接地、随时地意识到它的存在。但是，使得这些奇迹之所以可能，乃是我们自己内心的以及其他人内心的智力使然；因为是这智力在所有的地方都把现实存在区分为主体与客体；它是一个梦幻似的神秘，无法形容的奇异，有无比魔力的庞然大厦。

心理能力程度不同，俨然划出天才与平常人之间的界线，这确实完全依赖中枢神经系统是否充分发育而定。但这一根本差异是很重要的，因为我们生活、活动于其中的这整个实在的世界，仅仅相对于这中枢神经系统来说，才具有一种实存。因此，这种一个天才与一个平常人之间的差异，乃是世界与实存的全部的多样性。人类与低级动物的差异可以同样地加以解释。

据说莫马斯[①]曾要求在胸部开一个窗户，那是个寓言性的玩笑，我们甚至想像不出怎么能有这样的发明。但是把脑壳与它的皮肤、皮膜等覆盖物想像为透明的，这是十分可能的。你看，我的天！我们竟会看到大脑的大小、形式、特性、活动等是大不一样！价值的程度又何等不同！一个伟大的人物，一见之下，就像一个人的胸上三颗星章那样，引起人们那么大的尊敬，但许多佩戴上星章的人，其形象会掉价得多么糟糕！

有天才与智力的人，以及所有那些心理的、理论的素质远比他们道德的、实践的素质更发展的人，简而言之，那些心智强于性格的人，不仅在日常生活的事情上，时常就像柏拉图在《理想国》第7

① 莫马斯，希腊神话中嘲笑之神，喜批评与挑剔诸神，被逐出天国。——译注

卷所说，以及歌德在《塔索》中讲述的那样笨拙可笑，而且以道德观点而论，他们时常也是软弱可鄙的人；不，他们几乎可以称为坏人。在这方面，卢梭给我们举出了真实的事例。虽然如此，在他们那里的较优的意识，即一切美德之源，比之在许多其思想不如其行为高尚的人那里的，更强有力；不，可以说，思想高尚的人对美德认识较深，而其他人则实践美德较好。他们充满追求善与美的热忱，很愿直飞上天；但这个大地上的更恶劣的力量反对他们的奔放飞行，他们又落回地上。他们像天生的艺术家，他们没有技术的任何知识，或者发现这大理石太坚硬有损他们的手指。许多人对善的热忱少得多，对善的深层认识更狭窄得多，在实践中行为反而更好；他们看不起这些高尚的思想家，并且他们有权这样做；然而，前者不了解后者，后者转而轻视前者，这也并非不公正。是他们不好；因为每个活着的人，根据他的生活的事实，已经签字同意生活的条件；但是他们更加令人可怜。他们得到他们的补偿，不是在美德的路上，而是在他们自己的一条道上；并且他们得拯救，不是靠做功德，而是靠信仰。

没有任何天才的人，不能够忍受孤独：他们并不以静观大自然与世界为乐。这是由于他们绝不无视他们自己的意志，所以，他们看不到这世界的任何目标，只看到这些目标与他们的意志，与本人有关系的事物。对于那些没有这种关系的目标，他们内心不断发出这种声音：那和我毫无关系，这是他们的所有乐曲中的主要成份。因此在他们看来，一切事物似乎都带着一种凄凉、黑暗、奇怪、敌意的样子。他们似乎仅仅对他们的意志稍微有些认识的能力；实际上，他们的生活所拥有的，只不过是一种道德的、并非一种推理的趋向，只不过是一种道德的、而非一种理智的价值。低级动物

总是低头向地，因为它们想要看到的，完全是和它们的幸福有关的东西，并且它们绝不能变得从一真正的客观的观点思考事情。无智之人很少利用他们的直立的姿式，只有当他们被他们以外的某些理智的影响所推动，他们才直立起来。

有智力或天才的人，另一方面，比运用意志力的人的有限主体的性格，有更多的运用认识力的人的永恒主体的性格；他不完全全神贯注于他的知识，并且不受他的意志的迷惑，而是超越它；他不是女奴隶的而是自由人的儿子。在他的生活中显示出来的，不仅是一种道德的而且也是一种推理的趋向；不，也许可以说，他在一定程度上超越了道德。他根本不会有做出大坏事的倾向的；他的良心比平常人的良心更少受到日常不应该做的事的压力，因为人生如戏，他已经看透了。

天才与美德之间的关系是由下列条件决定的。邪恶是意志的一个冲动，它的要求是如此强烈，以致它是以否定别人的生命而肯定它自己的生命。对意志有用的唯一的一种知识是，一给定的结果是由一定的原因产生的。天才本身是一种知识，即观念的知识；它是一种与任何因果性原则不相干的知识。专心于这种特性的知识的人，是不参与意识的事务的。不，每个专心于纯粹客观地静观世界的人（并且这就是观念的知识的意义），完全看不到他的意志与其目标，并且不再关怀他自己本人的利益，而变成为一个不掺和任何意志的纯粹的智慧。

那么，那里是对智力的专心比对意志及其对象的关注占优势的地方，这表明，这人的意志不是他的存在中的主要成份，与他的智慧相比，它是薄弱的。强烈的欲望乃万恶之源，它绝不允许一个人达到纯粹而无私的静观世界的境界，摆脱与意志的任何关联，例

如构成天才的素质；但是在这里，智慧仍然是意志的恒久的奴隶。

既然天才存在于对观念的认知能力，而且有天才的人静观他们的目标，可以说，只有这双眼睛才是天才的任何真实的证据。因为在这静观或沉思的凝视的周围，有某种稳定的与光亮的东西；天才的眼睛时常和歌德的眼睛一样，盖着瞳孔的白色角膜是看得见的。对于强烈的、热情的人来说，同样也可能是看得见的，但那是由于其他不同的原因引起的，但很容易区别，因为他的眼珠转动。无智之人对于由一对象所表达的观念，一点兴趣都没有，而仅仅对于该对象与其他对象的关系，以及最后与他们本人的关系有兴趣。因此，他们绝不纵情静观，或者浅尝辄止，很少长时注视任何对象，所以，他们的眼睛显示不出来我上述的天才的标志。不，普通的非利士人或实利主义者做的刚刚与静观相反——他们侦查。如果他看什么东西，那便是窥探它；这种情况，尤其当他为了看得更清楚时，便经常眯缝起眼来，我们准能看到。当然，任何实有天才的人，即使他是近视眼，也永远不会这么看东西，至少不会有这样做的习惯。

我以上所讲的，将足以说明天才与恶之间的冲突。然而，可能是，不，常常是这种情况：天才是由一强有力的意志陪伴的；而且就像几乎没有任何天才曾是无比的恶棍那样，他们或许也不是在任何时候都是完美无缺的圣者。

请让我解释。美德不完全是意志的一实有的薄弱性，确切地说，美德乃是施加于意志的暴力上的意向性制约，这一制约凭借于表象在世界的意志之最内在本质的知识。世界的这种只能用观念交流的其最内在本质的知识，是天才或贤者与圣者两者所共有的。两者的不同在于，贤者是用他自己选择的描述方式显示他的知识，

其成果即是艺术。就这一点而论，圣者没有直接的才能；他立即把他的知识应用于他的意志，因而意志被导向对世界的否定。对圣者来说，知识仅仅是达一目的的一个手段，而贤者或天才则继续停留在知识阶段，自娱于其中，并且用寓于他的艺术中的生活体验，揭示知识。

在物质的组织层次中，意志的力量相应地伴有智慧能力的发展。一种高程度的知识，例如在天才中存在的知识，先须有一有力量的意志，不过同时，它是一种从属于智力的意志。换句话说，智力与意志两者都很强，但智力是两者中更强的。除非，有如这圣者那样，他把智力立即应用于意志，或者，像这艺术家那样，智力在其自身的再构成中寻找它的乐趣，意志仍未受到影响或抑制。智力之所以可能丢失任何力量，是由于纯粹客观的智慧占优势，它只关注关于观念的沉思，而不是像平常人或坏人那样，完全忙于意志的对象。在间隔时间，当智者不再忙于观念的沉思，而他的智慧又用于意志及其对象时，意志的全部力量又奋发起来。因而，智者或天才时常有很强烈的欲望，而又酷爱声色之乐，爱发怒。然而，他们不犯大罪，因为一有犯罪机会时，他们能辨认罪恶的观念，并且能十分清楚、逼真地理解这一观念。这样一来，他们的智力就对准这观念，取得对意志的支配地位，并且就像圣者做的那样，改变意志的路向；他就没有犯罪。

那么，可以说，天才在某程度上永是分有圣者的特点，因为他是一个属于相同能力的人；与此相反，圣者永是在某程度上分有天才的特点。

应该把我们常见到的脾气好的性格，与圣洁或道德高尚分别开，因为这种性格在于意志的薄弱，智力的薄弱或多或少不像那么

显著。在这里，一种较低程度的关于这个世界的观念知识，足够控制其本身薄弱的意志。天才及圣洁与好脾气相去甚远，好脾气的所有表现，本质上都是薄弱的。

撇开以上我说的一切不论，就只这么些至少是清楚的。那一现象，以时间、空间与因果性形式显现，并且又消失，而实际上是无物，并且以死亡显示其不存在——这个恶性的、毁灭性的现象就是意志。但是那不显现，并且根本不是现象之物，反而是本使；那体显现成为可能之物，那不受因果律支配，因而根本没有徒然的或化为乌有的实存，但在一个充满痛苦的世界中，永远保持不变，像暴风雨里的一道亮光之物——所以，摆脱了一切的痛苦与不幸的命运——这个，我说，就是智慧。智慧多于意志的人，从而就他的最大部分而论，被拯救脱离空无与死亡；并且这样一个人，本质上是一个天才。

完全由于他生活着，工作着，这个天赋有天才的人，为了一切人的利益完全牺牲自己。因此，他就没有为个人做出特殊贡献的义务；并且因此他能够拒绝别人正当地要求满足的许多要求。他虽痛苦，但比所有其他人获得的更多。

推动这天才精益求精地工作的源泉，不是名誉，名誉太不可靠，而且逼近一看，了无价值。多少名誉都补偿不了为取得名誉所付出的劳动。

推动这天才那样生活、那样工作的源泉，也不是他工作中的乐趣；因为他必须付出的努力也大过这种乐趣。宁可说，它是一种为自己种族的本能；天才由于这种本能的驱动，以某种恒久的形式，表达他的见闻与感受，并未意识到任何其他的动机。

显而易见，因为这本能导致一个个人为他的种族牺牲自己，并

且他更多地是活在种族心中，而不是活在自己心中，这种冲动便与人类特有的性冲动的某种意义上的限制，有一定的相似。我所指谓的那些限制，仅限于另一性别的一些个人的这种冲动，以此达到人类的利益。那些深受这种冲动影响的个人，可以说，是以他们彼此相爱的恋情，以及因此被强加给他们的种种不利的条件，而为人类牺牲的，——一言一蔽之，是婚姻制度强加的。可以说，他们是为人类的利益而不是为个人的利益服务的。

天才的本能，以一较高的方式，尽力为观念行事，热恋之情则尽力为意志行事。在两种情况下，对于那些以这种方法服务于人类的个人来说，都有其特殊的快乐与痛苦尝受；并且他们都在一种价值更高更美的动力中生活。

有天才的人一劳永逸地决定，以他自己选择的方法而为种族生活，这种方法并不适合，也不被要求以其他方法为之。奇怪的是，一个人的英名用两种方法，都可使之永垂不朽。

在音乐中，最优美的乐曲最难懂。它们仅适合于专业的或受过训练的智力。它们包含很长的演奏，只有经过曲折婉转迷宫似的乐调以后，才能发现基音。对天才来说，也正是如此；只有经过一个斗争与怀疑与错误，以及许多反思与犹豫不决等的过程以后，伟大人物才取得他们的平衡。最长的摆锤才使振幅最大。没有什么才智的人，很快就向他们自己与世界屈服，尔后开始僵化腐朽；但其他人欣然发展，并且总是富有生气地活动着。

天才的本质或要素是量计智力的一个标准或尺度，这一尺度远远超过可用于量计个人的意志的尺度。但是它仅仅是一相对性的尺度，既可以通过提高智力的度数达到此尺度，也可以通过降低意志的度数达到。有些人，他们的智力数量比他们的意志数量占

优势，但是没有真正意义上的天才。固然，他们的智慧能力，虽非无论在任何程度上都大大地超过平常人，但他们的意志是薄弱的。他们没有强烈的欲望；因此他们关注的是纯粹的知识，而不是对任何目标的满足。这样的人有才能；他们聪明，同时非常心满意足又高兴。

给一个人带来幸福的那种清晰的，愉快的与明智的头脑，依赖于建立他的智力与他的意志之间的关系——一种智力起支配作用的关系。但是，天才与伟人则依赖于建立一个人的智力与其他人的智力之间的关系——这种关系中，他的智力一定要超过他们的智力，并且同时，他的意志也必须是与之相称地更强些。那就是为什么天才与幸福不必定一同存在的缘故。

当个人因忧虑或逗弄而心烦欲狂，或受强烈的愿望与欲望折磨时，他有的才智、才华就被束缚，并且不能活动了。只有当无忧无虑时，才是才华于其中活跃发展的自由天地。就是在那时，消除了万般桎梏，而纯粹的精神——这纯粹的，认识着的主体——保持不变。因此，如果一个人有天才、才华的话，那么，让他应该注意不要痛苦，置忧虑于度外，并且要限制他自己的欲望；但是那些他实在不能抑制的欲望，就让他充分满足那些欲望。这是他可以最充分地用他的珍贵的实存，谋求他自己的快乐与这个世界的利益之唯一方法。

因个人需要、心事或欲望无法满足便与之斗争，这对于下述这些人是件好事，这些人如果没有这些忧虑缠身的话，便会感到无事厌烦而沉溺于坏事恶习；但是对于下面这样的人便不是多好的事了，这些人善于利用他们的时间，迅即能结出几百年才得一见的硕果。正像狄德罗所说的，他不仅仅是道德的生物。

机械定律不适用于化学领域，化学定律也不适用于有机生命激发于其中的领域。同样，有益于平常人的规则，无益于常人以外的人，对于他们的乐趣也没有效用。

构成卓越心智的是持久不断的敏活力，活动力。这一活动所向的目标是次要的；它对于所谈的优越性没有任何实质性关系，仅仅对于具有此优越性的个人有非常重要关系。教育的全部作用是决定这一活动将采取的方向；这就是为什么一个人的本质比他受的教育，更加重要得多的缘由。因为，教育离不开天赋才能，就像蜡制假鼻子得靠真鼻子一样；或者像月亮与行星离不开太阳一样。一个人由于所受教育之故，所说的话不是他本人的所想，而是别人已经想到的东西，并且是作为一训练的内容学来的；他所做的事不是他想要做的，而是他一直习惯于做的事情。

较低级动物的许多天然聪慧功能，比人类发挥得好得多；例如，寻找返回它们栖息处的路径，辨识个体，等等。同样，现实生活中，在许多情况下，有天才的人在处世能力与适应力上与平常人相比，可说是低得无比。不，更有甚者，正像动物绝不干严格意义上的蠢事那样，平常人也不会暴露像有天才的人的那种愚蠢。

平常人完全被归人存在的领域；另一方面，天才则生活于、主要活动在知识的领域。这样就产生双重的区别。第一点，一个人只能是一个东西，但他能了解无数的东西，因此，在某种程度上，他通过参与斯宾诺莎称之为它们的客观性存在，把他自己和它们融为一体。第二点，像我们在别处所说的那样，这世界，其外貌还好，但实际上很可怕；因为痛苦折磨是一切生命的条件。

由于以上这两个区别中第一个特征，平常人的生活，实质上是极令人厌烦的生活；因此，我们看到，像富人极力战胜生活烦恼而

无法缓解，穷人也必须为生活需要与不幸竭力斗争却毫无结果。从第二个特征，我们知道，平常人完全生活在一种沉重、混乱、一直不变的重压之下；而有天才的人的额头，则由于一种独一无二的性格，因欢乐而容光焕发，纵使他的悲伤远比平常人的更加深切，然而，这种欢乐又突然从悲伤中重新发出，像太阳突破乌云。当有天才的人自己和平常人遭受一样的痛苦折磨时，就是此时，他具有的这一特质最为显著；因为正在那时，人们看到他真是人，只有他能笑，与田野间的牲畜相比，它们终其一生，活得沉重而又无味。

天才的祸因是，用同一尺度，别人认为天才伟大，值得尊敬，天才认为他们是渺小而可怜的人。他的整个漫长的一生，他不得不抑制这种意见；并且，他们通常也压制他们的意见。同时，他命中注定生活在一个凄凉的世界，他在那里碰不见相同的人，好像是一个只有猴子与鹦鹉，而没有居民的孤岛。再者，他永被一幻觉所困扰：从远处看去怎么一个猴子竟像一个人！？

庸俗的人以伟大人物的错误与愚蠢为一大乐事，而伟大人物同样也因想到与他们类似而对他们生气。

一个有天才或大智的人之真正尊贵，以及使他高于其他人、使他值得尊崇的品质，从根本上看是这一事实，人性的唯一未受玷污与清白的部分，即智力，在他内心占优势，并且一直保持优势；而在其他人那里，没有别的，只有罪恶的意志，还有刚好够指导他迈步所需的智力，——多一点儿极少见，常常有些不足，——但它有什么用呢？

我认为，天才的根源在于记忆，亦即在于记忆的翅膀激荡生活往事时产生的某种完美性与生动性。因为，我们只有凭借记忆，凭

借那使我们的生活成为严格意义上的整体的记忆，我们才对人生获得更加深刻的与全面的理解。

叔本华生平及大事年表

1788 年

2 月 22 日：阿瑟·叔本华生在但泽(今波兰格坦斯克)一个大商人家里，父亲叫海因里希·弗洛里斯·叔本华，母亲叫约翰娜·亨利埃特，娘家姓特罗西纳。

3 月 3 日：受洗礼于圣玛利亚教堂。

阿瑟和他母亲一起迁居奥里瓦庄园，他在那儿度过了童年。

康德：《实践理性批判》。

1789 年

阿瑟的外祖父克里斯蒂安·海因里希·特罗西纳租进斯图特庄园。

3 月 4 日：美国宪法公布。

5 月 5 日：法国在凡尔赛召开三级会议，这是自 1614 年来举行的第一次三级会议。

6 月 17 日：法国第三等级组成国民议会(即 1789—1791 年的制宪议会)。

6 月 20 日：国王封闭国民议会会场，代表们在网球场集会，宣誓“非俟宪法制成，议会绝不解散”。史称“网球场宣誓”。

7 月 14 日：攻占巴士底狱。

1790 年

2 月 20 日：奥地利皇帝约瑟夫二世去世，利奥波特二世继位。

1791 年

1 月 15 日：奥地利诗人弗朗茨·格里尔帕尔泽诞生。

4 月 2 日：法国第三等级代表米拉波伯爵去世。

6 月 20—25 日：法国王阴谋逃跑，但在发棱被发现，押回巴黎。

8 月 27：庇尔尼茨宣言。普鲁士国王弗里德里希·威廉二世和奥地利皇帝利奥波特二世决定支持法国君主专制。

12 月 5 日：莫扎特去世。

1792 —1797 年

第一次联盟战争。

1792 年

3 月 1 日：利奥波特二世去世。其子弗朗茨一世成为罗马—德意志帝国皇帝。

8 月 10 日：法国"无套裤汉"革命群众攻进巴黎杜伊勒利宫。

9 月 20 日：法国革命军在瓦尔密力挫普鲁士军，普军撤退。

法军占领中莱因区。攻进比利时。

1793 年

1 月 21 日：法国国王路易十六被处决。普鲁士，奥地利，英国，荷 兰，西班牙，葡萄牙，撒丁和那不勒斯组成第一次反法联盟。

波兰被第二次瓜分。但泽，波森(即波茨南)等被划归普鲁士。国王弗里德里希·威廉二世决定封锁但泽。

在但泽被占领前不久，叔本华一家离开了该市，迁往汉堡，住旧城新街 76 号。

6 月：汉堡开办了第一个德国公共浴室——"浮船浴场"。

7 月 13 日：让·保尔·马拉被杀。

9 月：法国恐怖统治。

10 月 16 日：法国王后被处死。

12 月 23 日：阿瑟的祖父安德烈亚斯·叔本华去世。

歌德：《莱纳克狐》。

1794 年

3—4 月:阿瑟的叔叔约翰·弗里德里希·叔本华在但泽去世。

4 月 5 日:丹敦和德穆兰被处死。

7 月 28 日:圣·鞠斯特和罗伯斯庇尔被送上断头台。

1795 —1799 年

法国督政府统治。

1795 年

4 月 5 日:法国和普鲁士签订巴塞尔和约。波兰被第三次瓜分。

12 月 21 日:德国历史学家利奥波特·冯·朗克诞生。

1796 年

叔本华家搬到汉堡新万德拉姆街 92 号。拿破仑进军意大利。

11 月 17 日:俄国女沙皇卡塔琳娜去世。保尔一世继位。

歌德:《赫尔曼与多罗特娅》。

1797 年

阿瑟的外祖父克里斯蒂安·H.特罗西纳去世。

1 月 10 日:德国女诗人安内特·冯·德罗斯特 许尔霍夫诞生。

1 月 31 日:法朗茨·舒伯特诞生。

6 月 12 日:叔本华的妹妹路易丝·阿德莱特·拉维尼亚(阿德勒)诞生。

7 月:阿瑟和父亲一起去巴黎和勒阿弗尔。他在那儿在格雷戈勒·德布雷西曼家住了二年,和德布雷西曼的儿子安提姆交上了朋友。学习法语和法国文学。

9 月 4 日:拿破仑政变。

10 月 4 日:瑞士现实主义作家耶雷米亚斯·戈特黑尔夫诞生。

10 月 17 日:法国和奥地利签订坎波—佛米奥和约。

12 月 13 日:海因利希·海涅诞生。

1798 —1799 年

拿破仑出征埃及。

1798 年

1月19日：法国哲学家奥古斯特·科姆特诞生。

2月13日：浪漫派作家威廉·海因里希·瓦肯罗特去世。

2月：波拿巴计划在勒阿弗尔造船厂制造大炮和舰船。

1799—1802年

第二次反法联盟战争。

1799年

马蒂亚斯·克劳迪乌斯匿名发表《致我的儿子H.》。

春季：阿瑟·叔本华的朋友戈德弗里特·雅尼施死于汉堡。

5月20日：巴尔扎克诞生。

8月：叔本华因法国的政治形势经海路回到汉堡。进龙格博士办的私立学校学习，直至1813年。和商人的儿子沙里士·戈特弗劳伊，酒商的儿子格奥尔格·克里斯蒂安·洛伦茨·迈尔交上朋友。

11月9日：拿破仑政变。

1800年

叔本华家去布拉格和卡尔斯巴德旅行。在魏玛会见席勒，在柏林会见伊夫兰德。

10月17日：返回汉堡。

1801年

2月9日：法国和奥地利签订吕内维尔和约。

丹麦对汉堡的占领结束。

约翰·海因里希·威廉·蒂施拜因迁往汉堡。

3月22日：克洛普施托克在汉堡诞生。

3月23日：沙皇保尔一世被刺。亚历山大继位。

3月25日：浪漫派诗人诺瓦利斯去世。

12月11日：德国戏剧家克里斯蒂安·迪特里希·格拉贝在德特莫尔特诞生。

1802年

叔本华阅读让·巴底斯特·罗范·德·高乌雷的《福布拉骑士的爱情冒险》。

2 月 26 日：维克多·雨果诞生。

3 月 26—27 日：法国和英国签订亚眠和约。

7 月 24 日：大仲马诞生。

8 月：拿破仑规定自己终身任第一执政。

8 月 13 日：奥地利诗人尼古拉斯·雷瑙诞生。

1803 年

2 月 25 日：雷根斯堡《全帝国专使会总决议》。

3 月 14 日：德国诗人弗里德里希·戈特利布·克洛普斯托克去世。

叔本华根据父亲的意愿决定不上文科学校学习，决定将来不当学者。他开始了一次长达数年的旅行，周游了荷兰，英国，法国和奥地利，并开始学习经商。

5 月 3 日：踏上旅途。

5 月 18 日：英国对法宣战。

5 月 26 日：法国进军汉诺威。

6 月 30 日—9 月 20 日：叔本华在温布尔登的住宿学校学英语。

9 月 28 日：梅里美诞生。

12 月 18 日：约翰·戈特弗里德·冯·赫尔德去世。

1804 年

2 月 12 日：伊曼努尔·康德去世。

6 月 19 日：叔本华家在奥地利布劳瑙。

8 月 25 日：结束在国外的旅行。

9 月：叔本华在但泽住了三个月。在巨商雅各布·卡布隆处学习，卡布隆后来创办了商业学院。

9 月 8 日：德国诗人爱德华·默里克诞生。

12 月 23 日：法国文学批评家，作家圣佩韦诞生。

1805 年

第三次反法联盟战争。

年初：叔本华在汉堡大商人马丁·约翰·耶尼施那儿学习。他还听龙格博士的神学讲演。

4 月 20 日：叔本华的父亲自杀(?)。

5 月 9 日：席勒去世。

8 月：约翰娜·叔本华将新万德拉姆街的房子出卖。全家迁往科尔霍夫街 87 号。

10 月 21 日：奈尔逊在特拉发加海角战胜法国和西班牙的联合舰队。

10 月 23 日：奥地利诗人阿达贝特·施蒂夫塔诞生。

12 月 2 日：奥斯特里支战役。拿破仑获胜。

12 月 15 日：申布龙条约。

12 月 26 日：普勒斯堡和约。奥地利割让属地，承认拿破仑为意大利国王。

1806 年

第四次反法联盟战争。

5 月：约翰娜·叔本华在魏玛。

阿瑟青年时代的朋友安迪墨来汉堡学习经商。

7 月 12 日：在法国领导下的莱茵同盟成立。

8 月：罗马—德意志帝国皇帝弗朗茨二世逊位。

9 月 21 日：阿德勒和约翰娜·叔本华最终迁居魏玛。

约翰娜·叔本华和歌德交好。

10 月 14 日：耶拿和奥尔斯塔特之战。法军获胜。

菲希特：《论天国的生活》。

1807 年

5 月底：叔本华离汉堡经魏玛去戈塔。和卡尔·路德维希·费尔瑙交上朋友。

6月：开始在戈塔文科中学跟弗里德里希·雅各布兄弟学习。叔本华住在卡尔·戈特霍德·棱茨教授家里。

7月7日—9日：法、俄、普提尔西特和谈。威斯特法伦王国和华沙大公国建立。

12月：一首嘲笑克里斯蒂安·费迪南德·舒尔策的讽刺诗使叔本华极为不满。他离开文科中学，迁居魏玛。和作家约翰内斯·丹尼尔·法尔克，剧作家扎哈里亚斯·维尔纳相识。

菲希特：《告德意志公民书》。

1808—1814年

拿破仑对西班牙和葡萄牙的战争。

1808年

9月：叔本华和丹尼尔·法尔克亲见了沙皇亚历山大和拿破仑在爱尔富特的会见。

12月4日：卡尔·路德维希·费尔瑙去世。

法国浪漫派诗人德·尼瓦尔诞生。

德国诗人海因里希·克莱斯特主办的杂志《菲比斯》（太阳神阿波罗的别名）出版。

1809年

2月3日：叔本华和卡罗琳·耶格曼同时在魏玛参加一次假面舞会。

2月22日：叔本华成年。

5月31日：约瑟夫·海顿去世。

奥地利反法战争。

5月：拿破仑在阿斯本战败。

7月5日—6日：瓦格拉姆战役。拿破仑打败奥军。

10月：申布龙和约。

10月7日：叔本华去哥丁根，并于10月9日开始在那儿学医。和后来任普鲁士驻梵蒂冈、驻伦敦大使克里斯蒂安·卡尔·约西亚斯·冯·邦森，

以及威廉亚姆·巴克豪泽·阿斯泰尔结识。叔本华的哲学老师是弗里德里希·博特韦克和戈特洛布·恩斯特·舒尔策，在舒尔策的指导下，他研读了柏拉图和康德的著作。柏林大学开办。

歌德：《亲和力》。

1810年

3月1日：波兰音乐家肖邦诞生。

6月8日：德国音乐家罗伯特·舒曼诞生。

6月17日：德国诗人费迪南德·弗赖里格拉特诞生。

约翰娜·叔本华著的《C.L.费瑙传》出版。

1811年

复活节：叔本华和克里斯蒂安·邦森在魏玛。

9月：叔本华开始在柏林大学学习两年，约翰·戈特里布·菲希特在大学执教。叔本华研究菲希特哲学。

和动物学教授马丁·海因里希·利希腾施泰因结下友谊。

10月22日：匈牙利音乐家弗朗茨·李斯特诞生。

11月21日：海因里希·冯·克莱斯特去世。

1812年

3月28日：法军进驻柏林。

夏季学期，叔本华和德国哲学家、神学家弗里德里希·恩斯特·丹尼尔·施莱马赫尔发生争论。

6月24日：法军开始进兵俄国。

夏季：叔本华经魏玛和德累斯顿去坦普立兹旅行。

9月17日：莫斯科大火。

10月17日：阿达贝特·冯·沙米索（后来成为诗人和自然科学家）被柏林大学录取。

10月—11月：拿破仑军从俄国撤回。

1813—1814年

德国解放战争。

1813年

1月20日：德国诗人克里斯多夫·马丁·维兰去世。

3月18日：诗人弗里德里希·黑贝尔诞生。

5月2日：吕策和格罗斯戈森战役时，叔本华逃出柏林。

5月5日：丹麦神学家和哲学家泽伦·克尔凯郭尔诞生。

5月11日：拿破仑在德累斯顿。

5月22日：叔本华在德累斯顿。

5月22日：德国音乐家里夏德·瓦格纳诞生。

6月：叔本华在魏玛撰写博士论文。

10月16日—19日：莱比锡大会战，拿破仑失败。

10月17日：德国诗人、戏剧家格奥尔格·毕希纳诞生。

10月31日：莱茵同盟解体。

11月5日：叔本华回到魏玛他母亲家里。

11月底：歌德赞赏叔本华的成就。他们进行了长谈，专门讨论了歌德的颜色理论。

1814年

1月19日：约翰·戈特利布·菲希特去世。

3月31日：联军攻入巴黎。

4月6日：拿破仑退位，被囚在地中海厄尔巴岛。

4月10日：路易十八即位，波旁王朝复辟。

4月：叔本华和他母亲的争吵达到顶点。

4月30日：《哥丁根学报》发表了对叔本华哲学著作的第一篇评论。

5月：叔本华和他母亲彻底决裂。叔本华离开魏玛，后在德累斯顿住了四年。和泛神论者卡尔·克里斯蒂安·弗里德利希·克劳泽，画家路德维希·西吉斯蒙德·鲁尔，作家赫尔曼·冯·皮克勒 穆斯卡乌，费迪南德·弗赫尔·冯·比登费尔特认识。

5月30日:联军和法国签订第一次巴黎条约。

11月:维也纳会议开幕。

1815年

撰写《论视觉和颜色》(1816年印刷)。

1月21日:德国诗人马蒂亚斯·克劳提乌斯去世。

3月1日:拿破仑在法国登陆。"百日政变"开始。

4月1日:奥托·冯·俾斯麦诞生。

6月8日:维也纳会议和"德意志同盟"组成。

6月18日:滑铁卢之役。

6月22日:拿破仑第二次退位。

9月26日:"神圣同盟"建立。

11月20日:第二次巴黎和约。

1816年

叔本华住在德累斯顿郊区的奥斯特拉大街。

1818年

3月:完成《作为意志和表象的世界》的初稿。

5月5日:卡尔·马克思诞生。

5月31日:德国诗人格奥尔格·赫尔韦格诞生。

8月:叔本华为他的主要著作《作为意志和表象的世界》撰写前言。亚琛会议。占领军提前从法国撤出。

9月14日:德国作家特奥多尔·斯托姆诞生。

10月22日:德国教育家,作家约阿希姆·海因里希·卡姆佩去世。

秋季:叔本华去意大利旅行。

10月—11月:在威尼斯。

12月:在佛罗伦萨。

1819年

年初:《作为意志和表象的世界》由F.A.勃洛克豪斯出版。

1月—2月：叔本华在罗马。

2月—4月：叔本华去庞培等地旅行。

3月23日：德国戏剧家奥古斯特·冯·柯采布埃被大学生K.L.赞特谋杀。

叔本华从罗马经意大利北部(罗佛伦萨，威尼斯和维罗那)回到瑞士。

7月19日：瑞士诗人戈特弗里德·克勒尔诞生。

8月25日：叔本华重返德累斯顿。

但泽亚伯拉罕·路德维希·穆尔商号倒闭，叔本华家因而发生财政危机。

10月：维也纳《文学年鉴》和魏玛《文学周刊》发表了第一批对《作为意志和表象的世界》的否定性评论。

12月30日：德国诗人和戏剧评论家特奥多尔·冯塔纳诞生。

12月31日：叔本华申请在柏林大学当哲学讲师。

1820年

1月29日：英王乔治三世去世。其子乔治四世继位。

叔本华和黑格尔发生争执。叔本华第一个，也是唯一的一个讲座《整个哲学就是关于世界的本质和人的精神的学说》失败。

5月15日：维也纳会议决议。德意志邦联建立。

11月28日：弗里德里希·恩格斯诞生。

柏林新剧院开幕。

西班牙、葡萄牙革命爆发。

1821—1829年

希腊独立战争。

1821年

韦伯的《魔弹射手》在柏林首演。

1月：神圣同盟莱巴赫会议。

4月7日：法国诗人卡勒斯·波德莱尔诞生。

5月5日：拿破仑死于圣海伦拿岛。

12月12日：法国作家古斯塔夫·福楼拜诞生。

黑格尔发表《法哲学原理或自然法和国家学纲要》。

1822年

1月6日：德国考古学家海里利希·谢里曼诞生。

5月27日：叔本华经瑞士去米兰和佛罗伦萨旅行。

6月26日：德国诗人、音乐家E.T.A.霍夫曼去世。

1823年

1月17日：德国戏剧家扎哈里亚斯·维尔纳去世。

5月3日：叔本华在特里恩特。后经慕尼黑返回。

7月5日：约翰娜·叔本华剥夺叔本华的继承权。

12月2日：美国发表《门罗宣言》。不准欧洲国家干涉美洲事务

1824年

5月26日—6月19日：叔本华在加施泰因浴场治病。

9月：叔本华在德雷斯顿。

9月4日：奥地利作曲家安东·布鲁克纳诞生。

9月16日：路易十八去世。查理十世继位。

1825年

4月11日：费迪南德·拉萨尔诞生。

5月19日：圣西门去世。

11月14日：德国诗人让·保尔去世。

12月1日：沙皇亚历山大一世去世，由其弟尼古拉继位。

1826年

2月14日：德国作家约翰内斯·丹尼尔·法尔克诞生。

3月29日：威廉·李卜克内西诞生。

夏季学期·叔本华最后尝试举行讲座。

1827年

2月17日：瑞士教育学家约翰·海因里希·裴斯泰洛齐去世。

3月26日:贝多芬去世。

1828年

9月9日:列夫·托尔斯泰诞生。

11月19日:舒伯特去世。

1829年

叔本华翻译西班牙哲学家巴尔塔扎尔·格拉西恩的《处世预言》。出版商勃洛克豪斯拒绝接受出版。

1月12日:德国浪漫派作家弗里德利希·冯·施莱格尔去世。

7月26日:名画《歌德在加姆班格》的作者约翰·海因里希·威廉·蒂施本去世。

歌德完成《威廉·迈斯特的漫游年代》。

1830—1831年

波兰革命。

1830年

6月25日:英王乔治四世去世,其弟威廉四世继位。

7月26日:法国七月革命。查理十世退位,并逃往英国,路易·菲力普继位,建立"七月王朝"。

1831年

1月21日:德国浪漫派诗人阿兴姆·冯·阿尼姆去世。

8月25日:叔本华因惧怕霍乱病而离开柏林。

9月8日:德国诗人威廉·拉贝诞生。

11月14日:格奥尔格·W.Fr.黑格尔因霍乱死于柏林。

年底:叔本华在法兰克福。

1832年

3月22日:约翰·沃尔夫冈·歌德去世。

5月27日:汉巴哈大会,号召为建立统一的德意志共和国而斗争。

从7月起,叔本华在曼海姆。

9月21日：苏格兰诗人瓦尔特·司各特爵士去世。

1833年

5月7日：约翰内斯·勃拉姆斯诞生。

7月6日：叔本华定居在美因河畔法兰克福，在那儿度过了他余生的二十八年。

1834—1839年

西班牙卡罗斯党人战争。

1834年

"德意志关税同盟"建立。

2月12日：德国哲学家和神学家弗里德里希·施莱马赫尔去世。

1835年

叔本华撰写《自然界中的意志》。

3月2日：奥地利皇帝弗朗茨一世去世，费迪南德一世继位。

4月8日：威廉·冯·洪堡去世。

1836年

9月12日：德国戏剧家克里斯蒂安·迪特里希·格拉贝去世。

1837年

撰写《致建立歌德纪念碑委员会》一文。

2月10日：亚历克赛·普希金在决斗中丧生。

2月12日：德国作家路德维希·别尔内去世。

2月16日：德国戏剧家格奥尔格·毕希纳去世。

4月3日：德国神学家弗里德里希·海因里希·克里斯蒂安·施瓦蒂去世。

6月20日：威廉四世去世。维多利亚女皇继位。

1838年

2月：德国戏剧家格斯滕贝格诞生。

4月17日：约翰娜·叔本华去世。

8月21日：德国诗人和自然科学家阿德尔贝特·冯·沙米索去世。

12月：费尔巴哈的《实证哲学的批判》出版。

1839年

叔本华撰写征文《论人的意志的自由》。

3月21日：俄国作曲家莫德斯特·莫索尔斯基诞生。

1840年

叔本华撰写征文《论道德的基础》。

1月7日：奥地利国王弗里德利希·威廉三世去世，其子威廉四世继位。

2月22日：奥古斯特·倍倍尔诞生。

4月2日：爱米尔·左拉诞生。

5月7日：柴可夫斯基诞生。

8月25日：德国诗人卡尔·伊默曼去世。

1841年

博士尤利乌斯·弗劳恩施塔特成为阿瑟·叔本华的学生。

1842年

阿德勒·叔本华看望她的哥哥。

3月18日：法国诗人斯丹枫·马拉美诞生。

3月23日：法国作家司汤达(斯丹达尔)去世。

7月28日：德国诗人克莱门斯·勃伦塔诺去世。

1843年

3月1日：叔本华迁往法兰克福好希望街17号。

6月7日：德国诗人弗里德利希·荷尔德林去世。

弗里德里希·多尔古特发表《唯心主义的错误根源》一书，叔本华的学说在这部著作中得到了承认。

1844年

F.A.勃洛克豪斯出版《作为意志和表象的世界》的第二版。

3月30日：法国诗人保尔·魏尔伦诞生。

4月16日：法朗士诞生。

10月15日：尼采诞生。

西里西亚织工起义。

海涅：《德国，一个冬天的童话》。

1845年

3月12日：德国诗人，文艺理论家奥古斯特·威廉·冯·施莱格尔去世。

多尔古特：《叔本华及其真理》。

1847年

叔本华的博士论文再版。

1848年

2月：卡尔·马克思和弗里德里希·恩格斯发表《共产党宣言》。

2月22—24日：法国二月革命。法兰西第二共和国成立。

3月—5月：柏林、维也纳、慕尼黑起义。

5月18日：全德国民议会在美因河畔法兰克福保尔教堂开幕。

5月24日：德国女诗人安内特·冯·德罗斯特·许尔霍夫去世。

6月23—26日：巴黎工人六月起义。

12月2日：奥皇费迪南德一世退位，弗朗茨·约瑟夫一世继位。

1849年

3月28日：德意志帝国宪法在法兰克福被通过。

普鲁士弗里德里希·威廉四世被选为德国皇帝。

4月28日：威廉四世拒绝登位。

5月：德累斯登和巴登起义。

8月25日：阿德勒·叔本华去世。

10月17日：肖邦去世。

1850年

1月31日：普鲁士国王强令宪法生效。

3月—4月：爱尔福特议会。

7月2日：普鲁士和丹麦签订柏林和约。

8 月 5 日：莫泊桑诞生。

8 月 18 日：巴尔扎克去世。

8 月 22 日：奥地利诗人尼古拉斯·雷瑙去世。

11 月 30 日：重建德意志联盟。

普鲁士和奥地利签订奥尔谬茨条约。

1851 年

11 月：《附录和补遗》在柏林由 A.W.海因出版。此书获得好评。

第一届世界博览会在伦敦举行。

1852 年

3 月 4 日：果戈里去世。

12 月 2 日：路易·波拿巴即帝位，称拿破仑三世。

1853 年

4 月 28 日：德国浪漫派诗人路德维希·蒂克去世。

1854 年

《自然界中的意志》第二版出版。

8 月 20 日：弗里德里希·冯·谢林去世。

18 月 20 日：法国诗人让 阿瑟·兰波诞生。

10 月 22 日：瑞士作家耶雷米亚斯·高特黑尔夫去世。

弗劳恩斯丹特：《论叔本华哲学的书信》。

1855 年

11 月 11 日：丹麦神学家、哲学家克尔恺郭尔去世。

世界博览会在巴黎举行。

1856 年

2 月 17 日：海因利希·海涅在巴黎去世。

5 月 6 日：精神分析学家西格蒙特·弗洛伊德诞生。

7 月 9 日：鲁伯特·舒曼去世。

1857 年

5 月 2 日：法国诗人阿尔弗雷德·德·缪塞去世。

5 月 4 日：弗里德里希·黑贝尔和威廉·约尔丹到法兰克福访问。

波恩大学讲授叔本华的哲学。

10 月初：克里斯蒂安·卡尔·约西亚斯·冯·本森访问叔本华。

法国哲学家和社会学家奥古斯特·孔德去世。

1858 年

2 月 22 日：叔本华七十寿辰。

叔本华拒绝担任柏林皇家科学院院士。

德·桑克蒂斯：《叔本华和利奥波特》。

1859 年

《作为意志和表象的世界》第三版出版。

7 月：叔本华迁进好希望街 16 号。

10 月：伊丽莎白·奈完成叔本华的雕像。

1860 年

1 月 29 日：契诃夫诞生。

8 月：叔本华突然窒息。

9 月 9 日：叔本华得肺炎。

9 月 21 日：叔本华去世。

9 月 26 日：葬于法兰克福市公墓。

译 后 记

叔本华的这部论说文集，开始迻译于1987年，至1989年初稿即已基本完成。由于种种原因，译稿未能如期付梓，而不得不锁进我的书屉。后幸得商务印书馆惠约，方得以问世。

此书为19世纪德国哲学家、唯意志主义创始人叔本华的主要著作之一。与他的另一主要著作《作为意志和表象的世界》不同，此书并非专门的哲学论著。如果说前者是其唯意志主义哲学思想的集中论述，那么，此书则是作者对人生、社会、文学、艺术、宗教、教育等诸多问题的广泛思考。这些思考无不表现了作者的唯意志主义哲学旨意，处处皆流露出其悲观主义思想倾向。其中既有难为世人接受的惊世之谈，也有令人耳目一新的诛心之论，相信读者自会去其糟粕，取其精华。通过这部论说文集，我们对叔本华将会有一个更加全面的了解。

此书共有七卷，全书的翻译工作分工如下：第二、四、五、六卷由范进、柯锦华承担；第一、三卷由秦典华承担(其中第三卷的部分翻译工作由刘怀宇承担)；第七卷由孟庆时承担。范进负责全书的译校和统稿工作。

本书的翻译工作曾得到我的博士导师贺麟先生的关心与支持；在翻译过程中，我们曾就书中的一些拉丁文的译法，求教于中国社会科学院哲学所的傅乐安、叶秀山两位先生，得到他们的热情帮助；张伯幼先生为此书的编辑工作付出了辛勤的劳动。在此一并表示感谢。

范 进

1997年岁末于北京劲松

封面页
书名页
版权页
目录页
第一卷　人生智慧
导言
一、论题的分类
二、人格，或“人是什么？”
三、财产，或“人有什么？”
四、地位，或“人在他人评价中的位置”
1．　名誉
2．　傲慢
3．　地位
4．　荣誉
5．　名声
第二卷　劝诫与格言
一、导言：普遍规则
二、了解自我
三、了解他人
四、人世的命运
五、生命的旅程
第三卷　宗教对话及其他
一、宗教对话
二、略论泛神论
三、论书籍与阅读
四、论观相术
五、心理的考察
六、基督教体系
第四卷　论文学艺术
一、论作者
二、论风格
三、论拉丁文研究
四、论学者
五、论独思
六、论文学形式
七、论批评
八、论荣誉
九、论天才
第五卷　悲观论集
一、论人世的痛苦
二、论生存的虚无
三、论自杀
四、关于灵魂不朽的对话
五、心理的观察

六、论教育
七、论女人
八、论噪音
九、寓言几则
第六卷　论人的本性
一、论人的本性
二、论政治
三、自由意志与宿命论
四、论性格
五、道德本能
六、伦理反思
第七卷　争论的技艺
一、争论的技艺
二、论艺术品的趣味与美的比较地位
三、心理的观察
四、警句：论人生的智慧
五、天才与美德
叔本华生平及大事年表
译后记
附录页